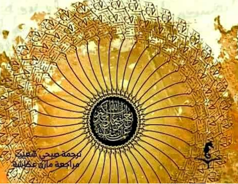
سلسلة
الاستشراق
الألماني
1

أنجيليكا نويفيرت

كيف سحر القرآن العالم



ترجمة صبحي شعيب
مراجعة مازن عكاشة

سلسلة
الاستشراق
الألماني
١

كيف سَحَر القرآنُ العالَم

هذه هي الترجمة العربية القانونية الكاملة لكتاب:

ANGELIKA NEUWIRTH

DIE KORANISCHE VERZAUBERUNG DER WELT UND IHRE ENTZAUBERUNG IN DER GESCHICHTE

Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau **2017**

العنوان الأصلي للكتاب:

سِحْرُ القرآن للعالم
وإبطالُ سِحْرِه في التاريخ

إهداء المؤلفة

إلى جيراني وأصدقائي المقدسيين

كيف سَحَر القرآنُ العالَم

أنجيليكا نويفيرت

ترجمة
صبحي شعيب

مراجعة
مازن عكاشة

RED SEA
البحر الأحمر

رقم الإيداع: ٢٠٢٢/٤٦٥٧
الترقيم الدولي: ISBN: 978 - 977 - 86113 - 0 - 4

"الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
وجهة نظر مكتبة البحر الأحمر"

الطبعة الأولى

القاهرة ٢٠٢٢

مكتبة البحر الأحمر

42 ش ماري جرجس- مجمع الأديان - المنطقة السياحية - مصر القديمة - القاهرة
هاتف: 002027412286 محمول: 00201144418191
www.redseabookstores.com
E-mail:info@redseabookstores.com

السلسلة

تقوم مكتبة البحر الأحمر بنشرها تباعًا، وهي سلسلة مهتمة بالاستشراق الألماني على وجه الخصوص، وقد تتناول موضوعات أكثر عمومية في بعض الأحيان، إلا أنها متماسة بشكل أو بآخر مع تاريخنا وتراثنا الشرقي إسلاميًا كان أو مسيحيًا.

تنهض هذه السلسلة بترجمة أمهات الكتب أو رسائل الدكتوراه المعتبرة، والتي تمثل نقاطًا بحثية مهمة، يقف القارئ العربي والباحث على وجه الخصوص بعيدًا عنها بسبب حاجز اللغة، فهو غالبًا ما يستطيع القراءة والبحث في الأكاديميا الإنجليزية والفرنسية، بينما يبقى الحاجز اللغوي حائلًا دون الاحتكاك بمثيلتها الألمانية؛ ولذا رأت المكتبة أن تنهض بهذه المسؤولية في إيصال جهد مدرسة أكاديمية واستشراقية رصينة مثل المدرسة الألمانية وإظهار جهد علمائها المتميزين باللغة العربية.

جميع الترجمات في هذه السلسلة هي عن الأصل الألماني مباشرة.

المساهمون في نقل الكتاب إلى العربية

المترجم: صبحي شعيب

وُلد في سمنود بمحافظة الغربية عام ١٩٧٠.

تخرّج في كلية الألسن جامعة عين شمس من قسم اللغة الألمانية.

درس الترجمة واللغة الألمانية في معهد اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة بون.

عمل مترجمًا في ألمانيا في هيئة الإذاعة الألمانية في بون.

عمل مترجمًا في القاهرة في وكالة الأنباء الألمانية بالقاهرة.

يعمل الآن مترجمًا في برلين.

المراجع: مازن عكاشة

وُلِد بالقاهرة عام ١٩٧٠.

تخرّج في كلية الألسن جامعة عين شمس قسم اللغة الألمانية.

تخرّج في جامعة برلين معهد الدراسات السامية.

حصل على ماجستير في دراسة مقارنة بين فلسفة اللاهوت المسيحي وأصول الدين الإسلامي من جامعة برلين.

باحث دكتوراه في جامعة جوتنجن عن استقبال وتمثل أصول الدين والفلسفة الإسلامية في أعمال مفكري الأقباط في القرن الثالث عشر.

المراجع النقدي: طارق حجي

وُلِد بالقاهرة عام ١٩٨٨.

باحث في الدراسات القرآنية.

مهتم بفلسفة الدين، والاستشراق، والدراسات القرآنية المعاصرة العربية والغربية.

له عدد من المقالات والدراسات المنشورة على عدد من المنصات.

صدر له هذا العام كتاب بعنوان: «القراءات الحداثية للقرآن، تحليل لسياقات النشأة ونقد لأسس الاشتغال»، عن مركز تفسير للدراسات القرآنية.

شكر وعرفان

تهدي دار البحر الأحمر باكورة مشروع ترجماتها لعيون الاستشراق الألماني إلى روح معلمنا الأستاذ الدكتور مصطفى ماهر رائد دراسات اللغة الألمانية بالجامعات المصرية عرفانًا بجهده ودوره المؤسس في هذا الحقل وإكبارًا واحترامًا من تلاميذ له يدعون الله مخلصين أن يتغمده برحمته حق ما قدّم من علم وعمل، وأن يثيبه عنا خير الجزاء!

الفهرس

مقدمة الطبعة العربية

خصتني دار نشر البحر الأحمر بشرف ترجمة أحد أواخر كتب الأستاذة أنجيليكا نويفيرت، إن لم يكن آخرها على الإطلاق.

وها أنا ذا أتشرف بالمساهمة في إخراج هذا الكتاب ليطّلع الأساتذة المعنيون في العالم العربي من خلال قراءة في فكر هذه المستشرقة الألمانية العملاقة، التي يعتبرها البعض إمام المستشرقين الألمان، على آخر ما خلص إليه المستشرقون من آراء في نبوة المصطفى ﷺ.

يجب أن أعترف ابتداءً أن الترجمة للأستاذة أنجيليكا نويفيرت ليست مهمة سهلة. ويجب أن أقِرّ بأنني كنت أتمنى لو منحتُ نفسي شيئًا من التحرر عند الترجمة. ولكنني وجدت نفسي مرغمًا على توخي الدقة على حساب الأسلوب؛ لأنني كنت أضع نفسي مع كل جملة أترجمها موضع من يحاكَم أمام لجنة مختصة، مشكَّلة من المؤلفة وخصومها في الوقت ذاته.

وجدتني مضطرًا لأن أُعِدّ إجابةً عن كل سؤال تسألنيه المؤلفة والقراء الأكاديميون: لماذا ترجمت هذه الكلمة بتلك، ولماذا عبرت عن كلمة كذا بجملة وليس بكلمة، ولماذا أضفت الملحوظة س أو ص.

كِدتُ أتعامل مع كتاب الأستاذة نويفيرت وكأنه كتاب مقدس، خشية أن أضيف جملة قد توحي للقارئ بأن المؤلفة تتبنى موقفًا مناوئًا أو مناصرًا للإسلام. اجتهدت أن يكون النص العربي أقرب ما يكون للمعنى بالألمانية.

يبدو أن الأستاذة نويفيرت كانت تستهدف عند تصنيف الكتاب طلاب الدراسات العليا وأساتذة الاستشراق، غير عابئة بالقارئ العادي.

من يقرأ للأستاذة نويفيرت سيكتشف بسرعة أنها تغترف من بحور لغوية متعددة، وأنها تستنفد عند الكتابة، جميع إمكانيات اللغة الألمانية، مستعينة في ذلك بلغاتها الأخرى التي تجيدها، وعلى رأسها العربية والإنجليزية والعبرية.

لذلك كان على المترجم أن يتحفز استعدادًا لمواجهة أي مفاجأة لغوية، خاصة وأن المؤلفة تتجول بسرعة كبيرة، بين العصور والقرون والأديان والكتب السماوية وكتب المستشرقين وكتب علماء المسلمين، لتأكيد ما تريد إثباته.

ربما بَدَا النص العربي أبسط بكثير من النص الألماني، لكنه لم يُسقِط معنىً، مهما بَدَا بسيطًا أو هامشيًّا، إذ هي أمانة الكلمة التي فرضت على المترجم أن يحاسب نفسه قبل أن تحاسبه المؤلفة أو القارئ الأكاديمي المطلع على اللغة الألمانية التي أُلِّف بها الكتاب.

آثرتُ أن تكون توضيحاتي الخاصة بالترجمة بين قوسين في مكان التوضيح وليس تذييلًا، في محاولة مني للإسراع بتقديم المساعدة التي ظننتها ضرورية للقارئ، دون استفاضة، اعتمادًا على نجابة القراء الذين يغلب عليهم الطابع الأكاديمي، وفق ظني.

أعتذر للمؤلفة عن بساطة الأسلوب الذي لا يداني أسلوبها الألماني، ولكني أستشفع عندها دقة الترجمة.

أشكر للدار إتاحة الفرصة لي لترجمة الكتاب الوحيد لها الذي سمحت الأستاذة نويفيرت بترجمته للعربية.

كما لا يفوتني أن أعبر عن خالص امتناني وشكري لجميع أساتذتي، منذ المرحلة الابتدائية وحتى التعليم الجامعي.

وأودُّ أن تعلَم زوجتي هنا أني لا أنسى لها دعمها الدءوب لي خلال أصعب عمل ترجمة أقدمتُ عليه حتى الآن في حياتي.

صبحي شعيب

برلين - شتاء ٢٠٢٠

الكاتبة والكتاب وسياق البحث

أنجيليكا نويفيرت

هي واحدة من أهم الأسماء في عالمنا المعاصر في مجال الدراسات القرآنية، ألمانية الجنسية، ولدت ١٩٤٣ درست اللغة والآداب الفارسية في جامعة طهران، ثم أعقبتها بدراسة اللغات السامية (العبرية القديمة والآرامية والعربية والأثيوبيات وغيرها) في جامعة جوتنجن العريقة في ألمانيا بالإضافة إلى اليونانية القديمة واللاتينية، ثم رحلت بعدها إلى القدس لتدرس في الجامعة العبرية هناك اللغة العربية والعلوم الإسلامية وفيها حصلت على درجة الماجستير ثم عادت إلى جامعتها الألمانية جوتنجن لتحصل منها على الدكتوراه في عام ١٩٧٢ وتستمر بعدها في بحثها العلمي الشاق وتتفرغ لمدة ثلاثة أعوام في منحة لنيل الأستاذية ثم تتقدم بأطروحتها إلى جامعة ميونخ وتنال الأستاذية في عام ١٩٧٧.

بعدها سافرت إلى الأردن وعملت بالتدريس في الجامعة الأردنية في تخصص الفلسفة الإسلامية ثم قامت بعدها بقيادة فريق بحثي في الأكاديمية الملكية للحضارة الإسلامية، وفي عام ١٩٩١ حصلت على درجة أستاذ كرسي الدراسات العربية في جامعة برلين، وفي الفترة بين ١٩٩٤ وعام ١٩٩٩ ترأست فرع **الجمعية الألمانية** لدراسات الشرق في بيروت وفي إسطنبول، ثم عادت بعدها إلى كرسي أستاذية اللغة العربية في جامعة برلين لتشغله حتى خروجها للتقاعد في عام ٢٠١٤.

تتعدد بحوث أنجيليكا نويفيرت من ناحية الكم والكيف، فبينما نجد لها مقالات متميزة عن الشعر الجاهلي القديم، فإننا نجد لها كذلك مجهودات وفيرة في الشعر والأدب المعاصرين خاصة الفلسطيني منه.

تكتب أنجيليكا نويفيرت وتُلقي بحوثها باللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية والعبرية والعربية، وأتاح لها الإتقان التام لكل هذه اللغات إضافة لتمكنها من لغات أخرى قديمة مثلما أوردنا عاليه، أتاح لها الاطلاع على المصادر الأصلية لما تكتب فيه وعنه.

كوربوس كورانيكوم

ربما كان الإنجاز الأكبر لأنجيليكا نويفيرت هو تأسيسها لمركز الدراسات القرآنية في برلين "كوربوس كورانيكوم" وهو يُعَد واحدًا من أكبر وأهم المراكز على مستوى العالم في البحوث القرآنية بمنهجية البحوث النقدية الغربية، ويجمع داخله باحثات وباحثين من مختلف أنحاء العالم المتحدثين باللغات التي تهم البحث داخل المركز، فهناك إيرانيون وهناك سوريون من المتحدثين بالسريانية وهناك عرب وألمان بطبيعة الحال، ويقوم المركز بجمع كل ما له علاقة بالقرآن سواء أكان ذلك من ناحية العلاقة المادية (آثار مادية - رقائق - أوراق بردي - أحجار أو غيرها) وما لا يمكن جمعه، يتم تصويره وتوثيقه، إضافة لتجميع كل ما هو تاريخي (نصوص من اللغات ومن الحضارات الأخرى المعاصرة للرسالة)، كي يتم التعامل مع القرآن من خلال سياقه التاريخي، إضافة إلى إنشاء موقع دقيق موثق على الإنترنت به كل ما يتم التوصل إليه من نتائج ونشرها، إضافة إلى النشر المتخصص في كتب مستقلة أو دوريات متخصصة.

قام المركز على سبيل المثال بعمل حصر وأرشفة من خلال الصور لكل ما تم جمعه من شقائق ورقائق وأوراق وأحجار (من مختلف أنحاء العالم) لسُوَر وآي القرآن وعمل مقارنات ومضاهاة للآيات في المصادر المختلفة، وذلك للتعامل مع السؤال عما إذا كان هناك اختلاف في الآي القرآنية بين مصدر وآخر، وكانت النتيجة أنه لا خلاف جوهري على الإطلاق وأنه لا يتعدى اختلاف القراءات أو أنها أخطاء في الكتابة أمكن بسهولة التعرف عليها.

السياق التاريخي للبحث وسياق مباحث أنجيليكا نويفيرت:

تقـوم أبحـاث أنجيليكا نويفيـرت نفسـها وذلـك حتـى قبـل تأسيسـها لهـذا المركز على فكـرة أساسـية وهـي أيضًـا فكـرة هـذا الكتـاب وهـي دراسـة القـرآن مـن خـلال السـياق التاريخـي الـذي نـزل فيـه، وهـذا لأنهـا تتبنـى وجهـة نظـر تقـول إن القـرآن نـزل في زمانـه كـي يشـارك بالحـوار السـائد آنـذاك، وهنـا يجـب علينـا أن نفصـل بعـض الشـيء:

إذا نظرنـا إلى القـرن السـادس الميـلادي وخريطـة الشـرق الأوسـط آنـذاك، فإننـا نجـد الشـرق الأوسـط تتنازعـه القوتـان الكبيرتـان علـى مسـتوى السياسـة، وهمـا الإمبراطوريـة الفارسـية والإمبراطوريـة الروميـة/ البيزنطيـة وعاصمتهـا القسـطنطينية. وإذا دخلنـا أكثـر إلى التفاصيل فإننـا سـنجد أن جزيـرة العـرب كانـت مشـتتة الـولاء بيـن الإمبراطوريتيـن، فنجـد شـرق الجزيـرة يديـن بالـولاء إلـى الفـرس، وأهـل الشـمال والغـرب يدينـون بالـولاء إلى الـروم، ثـم إننـا نجـد أهـل الجنـوب خاضعيـن بشـكل أو بآخـر إلـى الـروم بسـبب كونهـم الأقـرب إلـى الأحبـاش وإمبراطوريتهـم المتحالفـة عقائديًـا مـع الـروم.

لـم تكـن جزيـرة العـرب أرضًـا خرابًـا يبابًـا، بـل كانـت طريقًـا ومعبـرًا تسـير فيـه القوافـل وتتواصـل ومِـن ثَـمّ تتحـاور الشـعوب والأمـم؛ ولـذا وجدنـا فـي أرض العـرب أفـكارًا وثقافـات شـتى ومختلفـة، فنجـد في يثـرب/ المدينـة يهـودًا وتجـارةً وزراعـةً، ونجـد فـي مكـة مدينـة تجاريـة دوليـة ومحطـة رئيسـية للقوافـل، ونسـتطيع مـن خـلال قـراءة ممعنـة فـي الشـعر العربـي القديم/ الجاهلـي أن نرصـد أفـكارًا فلسـفية تمثـل ذُرى في التجريـد الفلسـفي، ولمـا كان مَـنْ كتبهـا، كان يكتبهـا بداهـة كـي تُفهـم وتقـرأ، فلنـا أن نتصـور كذلـك أن هـذه الأفـكار كانـت أفـكارًا سـائدة ومنتشـرة فـي أوسـاط النـاس.

علـى المسـتوى الدينـي والديانـات السـماوية، نجـد أن الأمـور كلهـا كانـت فـي حيـرة وتخبُّـط كامليْـن، فالمسـيحية التـي نعرفهـا اليـوم مسـتقرة فـي عقيـدةٍ مسـيطرةٍ علـى معظـم أنحـاء العالـم المسـيحي وهـي العقيـدة القائلـة بـأن المسـيح

ذو أقنوم واحد وطبيعتين، إلهية وبشرية، هذه العقيدة التي قد تبدو لمعظم العالم المسيحي بديهية لا يتوقف عندها كثيرًا، كانت آنذاك نقطة صراع كبير، ففي ذلك الوقت كانت النسطورية هي الممثل الأكبر للمسيحية في العالم، وكانت تقول إن للمسيح أقنومين وطبيعتين وكانت النسطورية منتشرة في العراق وفارس حتى حدود الصين (قارن بحوث الباحث الياباني تاكاهاشي هيديمي)، إضافة إلى ذلك كان المذهب اليعقوبي مسيطرًا على مصر والشام، ويرى ممثلوه أنهم الأعرف بالمسيح من غيرهم وكانوا يقولون بمذهب الطبيعة الواحدة والأقنوم الواحد، وعلى الجانب الآخر نرى الإمبراطور البيزنطي يتبنى المذهب الملكاني كما أسلفنا عاليه، وفي النهاية حاول الإمبراطور هرقل التوفيق بين هذه المذاهب المتصارعة حول طبيعة المسيح وطلب أن ننسى الناس سؤال الطبيعة والأقنوم وقال إن هذا لا يهم كثيرًا، بينما الأهم هو مشيئة وإرادة المسيح، وذهب للقول بأن للمسيح مشيئة واحدة أو إرادة واحدة، ويرى بعض المؤرخين أنه أراد بهذا الالتفاف حول أسباب الصراع وأخذ الناس إلى نقطة توحدهم، غير أن محاولته باءت كذلك بالفشل واستمر الخلاف بين هذه الفئات. إضافة إلى هذه المذاهب الثلاثة المتصارعة والتي ربما نعرفها اليوم بشكل أو بآخر، كانت هناك العديد والعديد من الصيغ الأخرى للمسيحية ومنها المارقونية والأريوسية وغيرها، ولم تكن هذه المذاهب غير ذات تأثير كما هي اليوم عليه، بل كانت ذات تأثير كبير في النقاش الجدلي المحتد آنذاك، وكانت لها حجية جدلية وقدرة على الإقناع وكثير من الأتباع حتى أن الإمبراطور البيزنطي تبنى في بعض الأوقات المذهب الأريوسي وأصبح هو المذهب الرسمي للإمبراطورية، ويذهب بعض الباحثين إلى القول بأن ظهور الإسلام كان هو السبب في زوال هذه المذاهب، واستقرار الأمر للمذاهب الثلاثة سابقة الذكر، وإن كنا نرى المذهب النسطوري الذي كان ذات يوم متسيدًا مسيحية العالم، قد تقهقر اليوم إلى بضعة آلاف من التابعين في العراق والمهجر، بينما لا يزال المذهب اليعقوبي ممثلًا في كنيسة الإسكندرية والحبشة وبعض كنائس الشام. ولتفاصيل أكثر عن هذا الأمر نحيلكم إلى كتب المرحوم الدكتور

رأفت عبد الحميد العميد السابق لآداب عين شمس والمتخصص الكبير في هذا الأمر.

أما إذا نظرنا إلى الجانب الآخر من خريطة الصراع، فلم يكن الحال أفضل كثيرًا في الإمبراطورية الفارسية، فنجد بها المذهب النسطوري منتشرًا ولكنه ليس الوحيد، إذ نجد تنويعة أخرى للمسيحية - في تقييم بعض المؤرخين - وهي المانوية التي حاولت الجمع بين المسيحية والزرادشتية في عقيدة واحدة، كذلك نجد المجوسية وهي من الديانات القديمة للغاية في المنطقة والتي كان لها تأثير كبير على الديانات الناشئة.

لنا أن نتصور المشهد كذلك، خاصة وأن هذه المذاهب والفلسفات الإيرانية الهندية كانت على درجة عالية من البُعد الفلسفي وكانت لها نظرياتها العميقة في رؤيتها للكون وللحياة وقدرتها على تفسير وجود الشر في العالم، فهي لم تكن أبدًا مجرد عقائد سطحية. لنا هنا أن نذكر عنوانًا لكتاب مفقود لواصل بن عطاء إمام المعتزلة في جداله مع هذه المذاهب الفارسية "الألف مسألة في الرد على المانوية" بما لهذا العنوان من دلالة كاشفة، فلو لم يكن لهؤلاء عمقٌ فلسفيٌّ كبيرٌ، ما كان الأمر ليستدعي من مؤسس الاعتزال أن يكتب ألف مسألة في الرد عليهم. غير المانوية انتشرت في تلك الفترة أيضًا البرديصانية وهي تفريعة أخرى من المسيحية: انتشرت في الإمبراطورية الفارسية وكان لها أتباع كثيرون. ولمزيد من التفاصيل نُحيل إلى المِلَل والنِّحَل للشهرستاني وكُتب يوسف فان أس وعبد الرحمن بدوي وغيرها التي تعاملت مع هذه الفترة.

في هذا الوقت لنا أن نتصور كذلك الساحة الثقافية والدينية على مستوى الأديان الإبراهيمية في منطقة الشرق الأوسط في هذه الفترة، فالتلمود البابلي كان - في بعض الآراء - قد تم الانتهاء من كتابته قبل وقتنا هذا بقرن (وفي آراء البعض أنه استمرت كتابته حتى بعد ظهور الإسلام) وحتى إن كان قد تم الانتهاء منه، فدلالة أن عملًا بهذه الضخامة مثل التلمود كان قد تم الانتهاء منه قبلها بقرن مثلًا، يدل دلالة قاطعة على الحراك الثقافي الكبير السائد آنذاك. كما أن الجدل بين ممثلي الكنائس والمذاهب المسيحية لم يتوقف، أي إن كل

الأمور كانت لا تزال في مرحلة عالية جدًا من الحراك، وهذا هو ما تعنيه المؤلفة بالضبط بكون القرآن أتى ليشارك وليحسم الصراع المحتد بين كل هذه الجهات ويقول رأيًا قاطعًا فيه.

منهجية نويفيرت في البحث

تبحث نويفيرت في الوسط والسياق الثقافيين المعاصرين لهبوط الوحي القرآني وتتبنى النظرية التي تقول إن القرآن أتى ليدلي بدلوه في هذا النقاش وهذه النقطة تجرنا إلى نقط أخرى عديدة:

- أن أنجيليكا نويفيرت تستبعد النظرية التي قال بها مايكل كوك وشاركته فيها باتريشيا كرونه بأن القرآن يعود إلى القرن الثامن أو حتى التاسع الميلاديين.

- أن أنجيليكا نويفيرت تستبعد الطرح الذي طرحه الباحث الألماني السرياني الأصل المتخفي تحت اسم كريستوف لكسنبورج، والتي ذهبت إلى أن القرآن أصله سرياني وحاول في كتابه "قراءة سريانية للقرآن" طرح هذه النظرية وقامت نويفيرت وآخرون بإبطال نظريته بالأدلة العلمية والبراهين.

- تذهب نويفيرت إلى أن القرآن هو نص أخبر به النبي محمد الناس في أثناء حياته، وتقول إن هذا النص يشتبك مع الخطاب الثقافي السائد في زمانه، وترى - كما سنرى في الكتاب - أن القرآن هو نص ثوري تنويري يعارض الكثير من المقولات السائدة آنذاك ويصححها.

- ترى نويفيرت في النص القرآني انعكاسات كثيرة لأمور متعددة من زمانه، فهي تراه يتعامل مع اليهودية في حوار جدلي كما يتعامل مع المسيحية ونظرتها إلى المسيح والسيدة مريم، وفي نفس الوقت الذي تقول فيه بأن القرآن تعامل مع الشعر العربي وانعكست في بعض آياته ردودًا عليه سواء قبولًا أو رفضًا، كما أن القرآن تعاطى مع الأحداث السياسية الدولية في عصره.

- قد نستطيع بسهولة من النقطة السابقة أن نقول أن نويفيرت لا تتبنى الطرح الأشعري للقرآن على أنه كلام الله القديم وأنها تتبنى الطرح المعتزلي

القائل بخلق القرآن، حيث إنها تنظر إليه وهو يتفاعل بحيوية ومعاصرة للجدل السائد في زمانه.

هذا الكتاب

هذا الكتاب هو دعوة للباحثين المسلمين في العلوم الإسلامية عامة والقرآنية خاصة إلى التسلح بمناهج البحث العلمي الحديث، فنحن نرى باحثة ألمانية الجنسية لغةً وميلادًا ليس لها قرابة بمنطقتنا ومع ذلك تراها تتحدث كل هذه اللغات الشرق أوسطية إضافة إلى تسلحها باليونانية القديمة واللاتينية ونعرف أنه مثلًا من ضمن الطلاب الذين أشرفت عليهم نويفيرت في أطروحته للدكتوراه كانت عن ترجمات القرآن القديمة إلى اليونانية، ولا نعني هنا فقط إجادة كل هذه اللغات وهو أمر قد يكون تحصيله أسهل بالنسبة لنا من غيرنا بسبب القرابة الكبيرة للغاية بين اللغات السامية، ولكننا نعني هنا منهجية البحث والاستدلال والتسبيب والمحاججة، فحجتك لن تصمد كثيرًا إذا ما تم التعامل مع الطرح الغربي فقط من الجانب العاطفي أو الجانب الإيماني، الذي قد يستثير العاطفة لفترة طالت أو قصرت ولكنه في النهاية لن يصمد كثيرًا أمام حجة تسلحت بمنهج البحث العلمي ولا تجد حجة مضادة لها تقوم على نفس المنهجية.

كتاب نويفيرت هذا قد يرحب به الكثيرون، إذ سيجدون فيه "إنصافًا" للقرآن من باحث غربي، ولكن هل هذه هي رسالتنا من هذه الترجمة؟ أبدًا، فلهذا لم نترجم الكتاب، لكننا ترجمناه كي ننظر كيف يبحثون.

كتاب نويفيرت هذا قد يُغضِب الكثيرين كذلك، إذ سيرون فيه عدم تسليم بما يقولون هم به، وكأنه على باحث غربي لا يؤمن بالإسلام أن يقول بما يقول به المسلمون ولا لن يرضوا عنه، وليس لهؤلاء ترجمنا هذا الكتاب أيضًا، وإنما لنتعلم كيف يفكرون ويبحثون، كي نثير حمية وحماس شباب الباحثين كي يتسلحوا بالمنهج العلمي وينتجوا مثل هذه الأطروحات.

ربما كانت هذه هي البداية الخطأ للتعامل مع كتاب بهذا العمق، وهي أن نصدِّر الكلام بأن للكتاب أجندة وأنه يتحرك من خلالها، الأولى قبل أن نفكر في ما وراء الكتاب، هو أن نفكر فيما قاله الكتاب نفسه.

كتاب نويفيرت سيرى فيه البعض أنه قام بليّ عنق الحقيقة في بعض الأمور وأنه تعسّف في تفسير أو تأويل بعض النقاط كي يصل إلى هدف ما في طريق الحجج التي عبّدها الكتاب من البداية، وكانت نقاط عدة قد لفتت أنظارنا ولكننا آثرنا ألا نعلق عليها وأن ندع الأمر لعلماء أجلاء سيكتبون في تخصصهم أفضل منا كثيراً ونحن نَعِدُ أنفسنا بحلقات نقاش وندوات لمناقشة الكتاب وإنه إن استدعى الأمر، أن نقوم بإصدار طبعة أخرى نصدّرها أو نُذَيِّلها بتعليقات ممن هم من أهل التخصص.

وفي هذه النقطة نحن لا ننتقد السيدة نويفيرت، فهي كتبت ما تعتقد فيه، وأن الكاتب الحاذق هو ما يقوم بالكتابة - متبعًا الأساليب العلمية المنهج - في الاستدلال والطرح وله أن يستخدم كل نقطة ممكنة كي يصل بها إلى هدفه الذي يريد إيصاله للقارئ وهو يعلم في النهاية أن كتابه هذا سيقرأه المتخصصون؛ وبالتالي فالمحاججة والتسبيب يجب أن يكونا على درجة من الوجاهة تتناسب مع عمق المستوى الفكري لجمهور المتلقين والمخاطبين والكاتب يهدد مكانه ومكانته هنا إن لم يأتِ بالحجة المنطقية المقنعة وسيكون مصير كتابه السخرية والسقوط؛ ولذا فحجة أو قراءة أو استدلال على مستوى الطرح الذي قدمته أنجيليكا نويفيرت، نتوقع أن يكون على مستوى عالٍ من الدقة المنهجية؛ ولذا نتمنى أن يكون التعاطي معه على نفس المستوى.

المصطلح والقصد منه

استخدمت أنجيليكا نويفيرت مصطلحاتها بدقة شديدة، فهي كسيدة باحثة لا تريد أن تقف إلى يمين أو إلى يسار القارئ، لا تريد أن تدغدغ مشاعر قارئ

محبب أو قارئ ناقم؟ ولذا هي تقف فقط إلى جوار ما تظنه حقًا وحقيقةً، ولأنها هنا تتعامل مع نص يراه ملايين الناس على مستوى العالم إلهيًا منزلًا من السماء، بينما يراه ملايين آخرون عكس هذا، فهي لم تتبن وجهة نظر هذا أو ذاك وكانت المحكات و"المطبات" بالنسبة لموقفها في هذا الكتاب كثيرة، وأولها كيف ستعبر عن مصطلح مثل القرآن ومثل الرسول؟ هل ستقول إن القرآن منزل من السماء؟ هل تستقول عن النبي محمد إنه رسول الله؟

نجد نويفيرت تخرج من كل هذا ببراعة وذلك أنها تثبت وتستخدم مصطلحات "محايدة" فهي لم تقل أبدًا إن القرآن منزل من السماء صراحة، ولكنها أبدًا كذلك لم تنف هذا أو ترفضه، فنجدها تستعمل في التعبير عن القرآن تعبيرات مثل "البلاغ"، "الرسالة"، "التبليغ" أو حتى "القرآن" نفسه باعتبار كونه اسم علم وهكذا، واستمرارًا على هذا النهج نجدها ترفض كذلك النظريات القائلة بعدم كون القرآن مُبلَّغًا من محمد وتسفّه هذه الآراء. كذلك في تعاملها مع النبي محمد، فهي استعملت ببساطة اسم الفاعل من الفعل "بلَّغ" فكان التعبير "المُبَلِّغ" أو صاحب الرسالة أو حتى النبي على اعتبار أسبقية ورود المصطلح في العهد القديم، بالنظر إلى سياق كتابة العهد القديم الذي قام فيه أنبياء كثيرون بالمساهمة في كتابته في العصور اللاحقة للنبي موسى. في النهاية لم ترغب نويفيرت في أن تُحتَسب على هذا الفصيل أو ذاك.

من المصطلحات الهامة كذلك في الكتاب مصطلح "العصور الكلاسيكية المتأخرة" ونحن آثرنا أن نترجمه هكذا ولا نقول بكلمة "أنتيك" لغرابتها على الأذن العربية، كذلك لم نشأ أن نترجمه بـ "العصور القديمة المتأخرة" لأن كلمة "قديمة" في المفهوم الأوروبي الذي يرى حضارة اليونان والرومان "قديمة"، بينما القديم في مصر هو عصور الأسرات الفرعونية والقديم في العراق هم الأشوريون وهكذا. الفترة المقصودة هنا هي الفترة الممتدة من القرن الثالث الميلادي حتى بداية القرن الثامن الميلادي. ونحن سنجد هذا المصطلح ممتدًا بطول الكتاب من مبدئه إلى منتهاه؛ ولذا لزم علينا التوضيح لبُغية المؤلفة وغرضها منه كي يكون القارئ على بيّنة مما تذهب إليه المؤلفة.

سيُدهَش القارئ كثيرًا من الكم الهائل من الاستشهادات بالقرآن التي أوردتها المؤلفة، ولن تقِلّ دهشته عندما يرى الكم الكبير من المقارنات التي قامت بعقدها بين الكتاب المقدس والقرآن، أيضًا عندما يرى استشهاداتها بالشعر الجاهلي. في النهاية قد يخرج القارئ بقناعة تقول إنه يقرأ لفريق بحثي متكامل به عدد كبير من المتخصصين، وأن هذا الجهد المبذول في هذا الكتاب هو جهد لا يقوم به أبدًا فرد واحد من أهل العربية نفسها، فردٌ يملك أدواته في القرآن وفي الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد إضافة إلى الشعر الجاهلي ثم اطلاع على كتب السيرة، وعلى الشروحات المختلفة للقرآن ولكتابات الآباء المسيحيين الأوائل ولكتب التلمود والمشنا بل والكتب المنحولة اليهودية والمسيحية ثم يقوم فوق كل هذا باستعمال مناهج علمية شتى مستشهدًا بكتب كثيرة، مُوردًا الاستشهادات بلغاتها الأصلية (عربية وعبرية ويونانية قديمة ولاتينية)، سيخرج القارئ في النهاية بقناعة تقول إن هذا جهد مؤسسة وليس جهد فرد خاصة وأن الباحث ليس من أهل العربية أصلًا، وربما تكون هذه هي الرسالة التي نبغي إيصالها من ترجمتنا لهذا الكتاب ألا وهي أهمية الفريق البحثي الذي يمكنه أن ينهض بهذا الأمر. نحن لا نريد أن ننفي أو نقطع بكون هذا الكتاب هو نتاج جهد جماعي، ولا نريد أن نفتش في السرائر، فنحن أمام كتاب على غلافه اسم مؤلف واحد، نحن أمام جهد معرفي أكاديمي جبار، علينا التعامل معه بما يستحقه من جهد مقابل في الاستيعاب والنقاش فقط وليس أكثر.

لا يخفى على القارئ مدى التعقيد الذي وصلت إليه المباحث خاصة في العلوم الإنسانية في الغرب، حتى إن مراكز بحثية كالتي كان يطلق عليها في الغرب "ثنك تانك" أصبحت من الأمور التي عفى عليها الزمن، وأصبح كثير من المراكز البحثية تدار الآن من خلال ما يطلق عليه "كلاستر"، والكلاستر هو تجمع لباحثين من مرجعيات علمية مختلفة، يتم تعيين هدف بحثي لهم في مشروع محدد المدة بعامين أو عشرة حتى، على أن يعاون كل منهم الآخر

كي يصلوا إلى نتائج كان يستحيل على الفرد منهم أن ينهض بها منفردًا تطبيقًا للفرضية الجديدة في العلم والتي تقول بـ "انتر ديسيبليناري" أو تداخل العلوم، وهو ما نتمنى أن نراه في مباحثنا العلمية في العالم العربي.

الترجمة

كتابات أنجيليكا نويفيرت هي من الكتابات الصعبة للغاية والتي لا يقرأها إلا خاصة الباحثين؛ ولذا نجدها تتعامل كما لو أنهم كلهم على نفس درجتها ومستواها العلمي، ولذا قد يصادفك في ثنايا الكتاب الألماني مصطلحًا لاتينيًا وآخر عبريًا وثالث آراميًا بينما تجد الكثير من التعبيرات اليونانية هنا وهناك، وأنت في كل هذا مطالب ليس فقط بالإجادة التامة للغة الألمانية لكن أيضًا بمعرفة السياق البحثي الذي تكتب فيه المؤلفة.

على المتصدي لترجمات نويفيرت أن يكون متقنًا للألمانية كأهلها وأفضل فيما يتعلق باللغة الأكاديمية، فهي أحيانًا تبدأ الجملة في صفحة وتنهيها في الصفحة التالية، كما أنها وللثقل المعلوماتي في جملها، فإنها تميل إلى الاختصار الشديد والتعبير بأقل الكلمات مستعملة في هذا تراكيب نحوية ألمانية من قبيل أنها تلجأ إلى اختزال جملة الصلة في شكل صفة للفاعل أو المفعول مما يؤدي إلى تعقيد شديد جدًا في "فك" هذا في اللغة العربية، حيث إن ما تقبله لغة، ليس بالضرورة أن تقبله الأخرى، ثم تأتي الصعوبة الثانية وهي استعمالها المفرط - بطريقة تكاد لا تخلو منه جملة واحدة في الكتاب - للجمل الاعتراضية الشارحة لكلمات سابقة وهي تتطلب من القارئ يقظة شديدة طول الوقت كي لا يهرب منه المعنى، وهي مشكلة تواجه المترجم أيضًا في نقل هذا المعنى المتقل إلى لغة أخرى دون الإخلال بالمضمون حيث لا تتحمل العربية هذه الطريقة ليس لضعف منها وإنما لأنها ببساطة لا تستخدمها.

التصدي لترجمة كتاب لأنجيليكا نويفيرت هو عمل غاية في الصعوبة؛ ولذا كانت مراجعة هذه الترجمة تمثل لي عملًا ممتعًا في مشاهدة هذه المباراة الممتعة إذ استطاع المترجم أن يعبّر عن هذه الكتابات الفلسفية اللاهوتية بقلم

عربي رشيق، وأنا أشهد له في هذا الكتاب أنني لم أرصد له في هذا الكتاب بأكمله على طوله الكبير أي خطأ ولو هنّة بسيطة في فهم النص والتعبير عنه، وأنّ كل "تعديلاتي" على النص - إن جاز لي هذا التعبير - كانت من منطلق أنني حاولت أن أقرأه بعين قارئ لا يعرف الألمانية وحاولت أن أحرر نفسي من معرفتي بالألمانية كي لا أقع أسير التركيب القواعدي للألمانية وأنا أكتب العربية - وهو مطب يقع فيه غالبية المترجمين خاصة لو كانوا يتقنون الألمانية، فهم لا محالة واقعين فيه.

حاولتُ إعادة صياغة بعض الجمل منعًا لِلَبْسٍ قد يقع وأنا أعترف هنا بعد أن ابتعدتُ عن قصد عن النظر في ترجمة الكتاب لفترة ثم عاودت القراءة فيها، أنني لم أوفق كثيرًا في مذهبي هذا وأن كثيرًا من الجمل تحتاج إلى روية في قراءتها؛ ولذا لجأت في بعض الأحيان إلى "تفسير أو تفكيك" بعض جمل نويفيرت الصعبة إما في الهامش أسفل الصفحة أو بالخط المائل وذلك بين قوسين مباشرة بعد الجملة، وعلى هذا فكل التعقيبات المكتوبة بخط مائل بين قوسين أو المكتوبة في هامش أسفل الصفحة هي للمراجع دون إشارة إلى هذا، بينما أتت تعقيبات المترجم أو المراجع النقدي مزيلة بكلمة "المترجم" أو "تعقيب المراجع النقدي".

أتمنى هنا على القارئ أن يتحلى بالصبر في قراءته للكتاب، وأن يكون إلى جواره أثناء القراءة نسخة من الكتاب المقدس بعهديه ونسخة من المصحف الشريف كي يتابع الإحالات الكثيرة التي تقوم بها المؤلفة.

في النهاية، أنا أهنئ الأستاذ صبحي شعيب بهذه الترجمة الرائعة، وأشكره بكل صدق على هذا الإنجاز الكبير وأتمنى للقارئ العربي أن ينتفع بعمله هذا حق الانتفاع.

مازن عكاشة

هامبورج - خريف ٢٠٢١

يعتبر شتيفان فيلد في مقدمة كتابه الهام "القرآن كنص"، أن حقل الدراسات القرآنية الغربي قد خضع لتحول جذري في العقود الأخيرة، حيث انتقل من الاهتمام بـ"الدراسة التاريخية للنص" والتي تهتم لدراسة (سياق النص التاريخي السابق) و(عملية تدوين النص وإرساء نسخة معتمدة منه)، إلى الاهتمام بدراسة النص في ذاته، أو دراسة القرآن كمعطى متلقى بين أيدينا يحلل في ذاته بحثًا عن معناه، وإذا كان صحيحًا ما علق به دانييل ماديغان بأن طبيعة الكتاب الذي حرره فيلد نفسه وطبيعة اشتغال المشاركين فيه يبرز كون هذا التحول ليس بالقوة أو الجذرية التي يتصورها فيلد - حيث شارك في الكتاب من لا يزال يشتغل ضمن الإطار الفيلولوجي التاريخي النقدي ويهتم بعملية تدوين النص وسياقه التاريخي السابق أكثر من اهتمامه بالنص كواقعة أو كمعطى مثل الفرنسي كلود جيليو[1] - إلا أننا لا نستطيع نفي حدوث هذا التحول وإن بصورة أقل دراميـة وحدّية، يشـهد بهذا كتابات المعلق ذاتـه - أي دانييل ماديغان - والذي يُعد بكتابه "الصورة الذاتية للقرآن، ٢٠٠١" واحدًا من أبرز الأسماء التي حاولت فهم القرآن في كليته كنص له وقائعية خاصة واستراتيجيات مخصوصة لإدارة موقعه وعلاقته بالنصوص الأخرى وطبيعة خاصة من حيث الشفاهة والكتابة والمرجعية والسلطة والصلة بالمخاطبين، لا كنص غير أصيل مجمع ومنتحل من الكتب السابقة يتم البحث في تاريخ تشكله فحسب كعادة نظر كثير من الدراسات الكلاسيكية.

فحقيقة الأمر نحن لا نستطيع نفي وجود تغير في تناول الدراسات الغربية للقرآن في العقود الأخيرة، وأن اختلافًا قد ظهر منذ سبعينيات القرن الماضي

(١) انظر، عرض كتاب «القرآن كنص»، دانييل ماديغان، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

على ساحة هذا الدرس ومنهجياته، وهذا الاختلاف ليس اختلافًا جزئيًا أو سطحيًا أصاب بعض النتائج الجزئية أو الآراء الفرعية، بل هو اختلاف يبرز بشدة في نقاش القضايا النظرية الكبرى داخل الدرس الاستشراقي، مثل تاريخ تدوين النص واعتماد نسخة قياسية ذات سلطة منه، ومثل علاقة القرآن بالكتب السابقة، ومثل بناء النص ذاته وتركيبه الأدبي، -أي في الثلاث مساحات الرئيسة التي يعمل عليها الدرس الاستشراقي-، ويطال كذلك المرتكزات المنهجية الأساسية لهذا الحقل مثل قضية مدى إمكان الاعتماد على المصادر الإسلامية في بناء تاريخ القرآن، ومثل دور المعنى التفسيري اللاحق في بناء المعنى القرآني، وغيرها من قضايا منهجية، إلا أن خطأ فيلد في ظننا -إلى جانب المبالغة في اعتبار هذا التحول تحولًا جذريًا كأنه حدٌّ فاصلٌ بين مرحلتين متباينتين تمامًا- أنه قد اقتصر على بُعد واحد فقط من هذا التحول، وهو بُعد الاهتمام بالبناء الخاص للنص، كما أنه أبرزه وكأنه تطور خطي في اتجاه اقتراب الدراسات القرآنية الغربية من فهم أدق للقرآن واقتراب الدارسين الغربيين من الباحثين ذوي المرجعيات الإسلامية، في تجاوز ربما لما أسماه جعيط "الهامشية المزدوجة" للمستشرق[1]، في حين ما حدث في ظننا كان أقل خطية وأكثر تعقيدًا وربما أدق أثرًا مما يحكي فيلد.

وفي ظننا فإن فَهْم إسهام الباحثة الألمانية الكبيرة أنجيليكا نويفيرت على ساحة الدرس الاستشراقي والوقوف على الأهمية الكبيرة لكتاباتها، يحتاج بصورة كبيرة لفهم طبيعة هذه التحولات التي حدثت في الدرس الاستشراقي بصورة أكثر دقة، حيث تبني نويفيرت اشتغالها في قلب هذه التحولات ذاتها، وحيث تقوم نويفيرت وفي معظم دراستها بمحاولة إعادة سرد قصة الدراسات

---

(١) يشير جعيط بالهامشية المزدوجة إلى وضعية المستشرق الكلاسيكي تجاه عالمه الغربي وتجاه عالم المسلمين، فهو هامشي في مجتمعه من حيث موضوع دراسته، وهامشي في مجتمع المسلمين من حيث منهج دراسته، انظر، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، هشام جعيط، الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧، ص٣٩، ٤٠.

القرآنية الغربية منذ انطلاقتها الأولى مع جيجر[1] وشباير[2]، للوقوف على انعطافات هذا الدرس، وللوقوف على العوائق المعرفية التي عطلت مسيره، ولمحاولة طرح مسارات للخروج من "فوضى الدراسات القرآنية" بتعبير ليست وحدها من يستخدمه لوصف الشكل الحالي للدراسات القرآنية الغربية.

لذا فإن محاولتنا في هذا التقديم بكتاب نويفيرت، هو تقديم تنسيق معرفي لاشتغال نويفيرت وإبراز موقع دراساتها ضمن الدرس الاستشراقي، وإلقاء الضوء على بعض الملامح العامة للبناء المنهجي لكتاباتها، والأهداف المعرفية التي تؤطر خطابها المعرفي، وهذا في محاولة لجعل هذا الكتاب مفهوماً بصورة أكبر حين يتموضع في سياق فكر نويفيرت ويتموضع في سياق الفكر الاستشراقي المعاصر ذاته، فنويفرت والتي تنظر - وكما سنبين- للقرآن كحوار، لا يخلو خطابها ذاته من دارمية وحوارية كبيرة تظهر في استعدادتها تاريخ الدراسات القرآنية الغربية منذ انطلاقتها وفي نقاشاتها الدائمة مع كل اتجاهات الدرس المعاصرة.

منطلق البحثية النقدية الغربية للقرآن:

ابتدأت الدراسات الغربية للقرآن فيما تسميه نويفيرت "انطلاق البحثية النقدية الغربية للقرآن"، بالاستفادة من المنهج التاريخي الفيلولوجي النقدي

---

(١) إبراهام جيجر Abraham Geiger، (١٨١٠ - ١٨٧٤) هو مستشرق ألماني وحَبْر يهودي، وصاحب أهمية كبيرة في تاريخ الإصلاح اليهودي، حيث يعتبر رائد الإصلاحية اليهودية في العصر الحديث، وتمحورت دراساته حول فقه اللغات الكلاسيكية العبرية والسريانية، وحول العهد القديم، طالما آمن جيجر بالمركزية اليهودية في الأديان الكتابية وبمدى تأثير الكتاب المقدس على المسيحية والإسلام، وربما أشهر كتبه في هذا السياق: Was Hat Mohammed Aus Dem Judenthume Aufgenommen,1833

«ماذا أخذ محمد من اليهودية»، وقد ترجم الكتاب للعربية نبيل فياض بعنوان (الإسلام واليهودية) وصدر عام ٢٠١٧ عن دار الرافدين.

(٢) هاينريش شباير، Heinrich Speyer ، (١٨٩٧- ١٩٣٥)، مستشرق ألماني، درس في جامعة فرانكفورت، وحصل على الدكتوراه منها عام ١٩٢١، وعمل كأستاذ في المدرسة الحاخامية بجامعة برسلاو عام ١٩٣٤.

اهتماماته الأساسية تتعلق بالقصص الكتابي وعلاقته بالقرآن، أشهر كتاباته في هذا كتابه الذي نشر عام ١٩٣٥ بعد وفاته، Die biblischen Erzählungen im Qoran، «القصص التوراتي في القرآن»، وفيه مقارنة تفصيلية للقصص التوراتي مع القرآن، وقد ترجم نبيل فياض بعض فصوله للعربية، في كتاب بعنوان «قصص أهل الكتاب في القرآن»، وصدر عن دار الرافدين، عام ٢٠١٨.

بالأساس، والذي كان هو المنهج المتبع في دراسة الآداب الكلاسيكية اليونانية واللاتينية في الأكاديميا الغربية، ثم أصبح هو المنهج المعتمد والأساس في الدراسات الغربية للقرآن، وتعبر نويفيرت عن مركزية هذا المنهج باعتباره "شيبوليث" الدراسات القرآنية[1]، أو علامتها المميزة التي يفترق بها عن غيره من مناحي الدرس، ويقوم هذا المنهج على دراسة القرآن كـ"وثيقة تاريخية" يتم تحليل بنيتها اللغوية والنصية بشكل دياكروني "تتابعي" وتربط بالسياق التاريخي لها في محاولة لإعادة بناء تاريخي نقدي لها، أي إن هذه المرحلة من الاهتمام الغربي بالقرآن هي مرحلة الاهتمام بـ"تاريخ النص"، بما يشمله هذا؛ من دراسة للسياق التاريخي السابق والمساوق للنص، ومن دراسة لتاريخ نشأة النسخة المعتمدة من النص، ومن ربط للنص بالتاريخ عن طريق إعادة ترتيبه لإعطائه معقولية تتجاوز تشتته الأدبي والموضوعي المفترض.

ويبرز في هذه الفترة أسماء مثل إبراهام جيجر وهاينريش شباير ويوسف هورفيتس وثيودور نولدكه وريتشارد بل، وهي فترة يسيطر عليها بقدر كبير التقليد الأكاديمي الألماني أكثر من غيره، حيث يُعَد الأبرز في استخدام هذه المنهجية.

ارتبطت هذه المنهجية "المنهجية النقدية التاريخية" بإطار منهجي أوسع في النظر للقرآن، وهو النظر له في إطار فكرة التأثر والتأثير كإطار لدراسة علاقة القرآن بالكتب السابقة عليه، حيث يتم النظر للقرآن باعتباره انتحالًا سيئًا وتحريفًا للكتب المقدسة التوحيدية السابقة عليه، وهو ما يبرز في أهم كتابات هذه الفترة، كتابات جيجر مثل "ماذا اقتبس محمد عن اليهودية"، وشباير "قصص أهل الكتاب في القرآن".

وهذه الفكرة التي مثّلت إطارًا منهجيًا للعمل الاستشراقي على القرآن لفترات طويلة يمكن إرجاع سيطرتها لمركّب من الأسباب: أولًا: استمرار بعض الأفكار اللاهوتية والشعبية الوسيطة عن القرآن وعن النبي محمد ككردينال

(١) الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، أنجيليكا نويفيرت، ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير، ص١٦.

مسيحي والإسلام كدين كاذب في كتابات هذه الفترة نتيجة المسبقات الدينية عند كثير من كتابها، ثانيًا: كون التأثر والتأثير من أهم ملامح المنهجية الفيلولوجية في دراسة النصوص حيث يتمثل أحد أهداف هذه الدراسة في التتبع الكرونولوجي لتاريخ المفردات والألفاظ والنصوص، ثالثًا: كون هذه الفترة في أواخر القرن التاسع عشر كانت هي فترة سيطرة ما يسميه إليـاد "الحنين إلى الأصول"، مما يعني أن البحث عن أصل شيء ما ثقافة أو مؤسسة ثقافية أو لغة أو دين أو نص هو إطار منهجي عام مسيطر على معظم العلوم والدراسات في هذه الفترة، فهذه الفترة هي فترة أصل الأنواع وأصل الشعور الديني ودراسة المجتمعات "البدائية" للبحث عن أصول المؤسسات، فلا يمكن فهم شيء إلا عبر تتبع أصوله المفترضة.

وتعتبر الإنجازات العلمية الرئيسة لهذه الفترة وفقًا للدارسين الغربيين، هي تأريخ القرآن بشكل كرونولوجي قائم على معايير تتعلق ببناء النص وتطور أسلوبه الأدبي وليست بشخصية النبي والذي تم بالأساس مع كتاب تاريخ القرآن لنولدكه[1]، وكذلك الربط بين القرآن والكتب السابقة خصوصًا في مساحة القصص والعقائد والذي قام به جيجر وشباير بصورة كبيرة، وكتابة سيرة النبي من القرآن - بعد التشكيك في المدونات الثانوية مثل السيرة والحديث- مع مونتغمري وات وروودي بارت، وتعتبر الإنجازات المفوتة، هي عدم القدرة على إنجاز نسخة نقدية من النص، رغم وجود محاولات سابقة، أشهرها محاولات ألفونس منجانا وأنطون شبيتلر[2] وجوتهلف برجستراسر[3]،

(١) للتوسع في المحاولات الغربية الأخرى لتحقيب القرآن واختلاف تحقيب نولدكه عنها، انظر: القرآن خطيًا، إيمانويل ستيفانيدز، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

(٢) أنطون شبيتلر Anton Spitaler ، (١٩١٠ - ٢٠٠٣م)، مستشرق ألماني، هو مختص بفقه اللغات السامية، من أهم أعماله «قاموس للغة العربية الفصحى» مع يورج كريمر، الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٥٩م، وقد انتقل له عدد من المخطوطات القرآنية من خلال أستاذه برجستراسر ومن خلاله إلى أنجليكا نويفيرت؛ حيث تم رَقْمُها ضمن مشروع «كوربس كوارنيكوم»، ومن أجل حديثٍ مفصلٍ بعض الشيء حول شبيتلر وبرجستراسر والمخطوطات القرآنية ومشروع «كوربس كورانيكوم»، راجع محاضرة شتيفان فيلد، بعنوان: «تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟!»، ترجمة حسام صبري، موقع تفسير.

(٣) جوتهلف برجستراسر Gotthelf Bergsträsser، (١٨٨٦ - ١٩٣٣)، مستشرق ألماني، ولد عام ١٨٨٦، وهو مختص باللغات وبالدراسات السامية، حصل على الدكتوراه من جامعة ليبزج الألمانية عن أطروحة حول الحروف النافية في القرآن، وهو أستاذ اللغات السامية بجامعة هيدلبرج ثم جامعة

-وهذه الإنجازات والمفوتات هي مساحات هامة في اشتغال نويفيرت كما سيتضح معنا-.

إلا أن سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي قد شهدت بعض التغيرات الهامة على مستوى المناهج والمصادر أدت لتغيير كبير في طريقة تناول الدرس الغربي للإشكالات المركزية في دراسة القرآن، فعلى مستوى المناهج فهذه الفترة هي التي شهدت تطورًا كبيرًا في المناهج الأدبية والكتابية، حيث تبلورت المنهجيات البنيوية في اللسانيات والأدب، وزادت حدة النقاشات الفلسفية الأدبية حول التأويل وتقنياته، كما أن هذه الفترة شهدت تطور الدراسات الكتابية بشكل كبير، وهذا كان له أثره على قضايا هامة أهمها هي دراسة النصوص دون البحث عن أصولها، حيث برز اهتمام أكبر بإيلاء أهمية أكبر للنص ذاته، واعتباره "واقعة"، وتحول المرجع في الدراسات من خارج النص إلى النص ذاته، كما برز اهتمامٌ أكبر بدراسة العلاقات بين النصوص بشكل أكثر تعقيدًا، يشمل علاقات التعالق النصي (التناص) والتداخل ويتجاوز بساطة علاقة التأثر والتأثير التي تتجاهل طبيعة النصوص وخصوصية بنائها، كذلك التوسع في تطبيق مناهج نقد الشكل المعروفة في دراسة الكتاب المقدس على المصادر والمدونات الإسلامية واعتبارها غير موثوقة من الناحية التاريخية، كونها معبرة عن وضعية كتّابها أكثر من تعبيرها عن ما تحكيه من وقائع.

ميونخ الألمانية، ومعروف للمثقفين المصريين في حقبة الثلاثينيات والأربعينيات، حيث ألقى عددًا من المحاضرات في جامعة القاهرة بمصر في العام الدراسي ١٩٢٩ - ١٩٣٠، حول التطور النحوي في اللغات السامية، وحول نقد النصوص، وقد جمعت هذه المحاضرات في كتب لاحقًا، وقد حرص الكثيرون على حضورها مثل طه حسين، وبسبب اتساع اهتماماته وتعمقها، فقد ترك عددًا كبيرًا من الدراسات في اللغات السامية وفي تاريخ القرآن وفي السيميائيات وفي اللغة العربية، منها: مشاركته في إكمال كتاب نولدكه الشهير «تاريخ القرآن»، «معجم قراء القرآن وتراجمهم»، و«التطور النحوي في اللغات السامية»، و«أصول نقد النصوص ونشر الكتب»، و«اللامات لأحمد بن فارس»، و«القراءات الشاذة في كتاب المحتسب لابن جني»، «قراءة الحسن البصري»، و«رسالة حنين بن إسحاق في الترجمات السريانية والعربية لكتاب جالينوس»، كما نشر عددًا من النصوص العربية في القراءات وفي الطب وفي العلوم مثل: «ابن خالويه: القراءات الشاذة في القرآن».

أما على مستوى المصادر، فهذه الفترة هي فترة ازدياد وتطور المنشورات والدراسات حول اكتشاف مخطوطات قمران أو ما عرف بمخطوطات البحر الميت، وهي مخطوطات ترجع لفترة القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وإلى القرن الأول للميلاد، فتنتمي لفترة ما بين العهدين، وفي معظمها تخص مجموعة من المتدينين عرفوا بالأسينيين وهم طائفة يهودية انعزلت برؤية مسيانية خاصة ولها علاقات معقدة بالطوائف اليهودية عشية المسيحية والمسيحية اليهودية بعدها، وأهمية هذه الاكتشافات كبيرة جدًّا في تصور العلاقة بين النصوص الدينية لهذه الفترة، بل في تصور إشكالات مثل تاريخ النص وسلطته وعملية اعتماده، حيث أثرت على فهم الجميع للكتاب المقدس العبري وتاريخه واتساع طبيعة مدوناته، والاستراتيجيات التي تتعالق بها النصوص في هذه الفترة؛ استراتيجيات الفهم والاستعادة والتأويل، مما ترك أثرًا على تصور تاريخ القرآن وعملية اعتماده وصلته بالكتب السابقة، لذا فقد غيرت هذه الاكتشافات دراسة تاريخ القرآن (علاقته بما سبقه- عملية اعتماده) بشكل نوعي.

ومن التركيب بين هذين التغيرين في المناهج والمصادر، تغيرت ملامح الدراسة الكلاسيكية لتاريخ القرآن بشقيه (سياقه التاريخي، عملية اعتماده)، حيث نشأت مسارات جديدية متعددة لهذه الدراسة:

المسار الأول: هو الدراسات المهتمة بالدراسة الأدبية للنص، وبنائه الذاتي، ومفاهيمه الخاصة، ومرجعيته الذاتية، والتي تعتمد على تطورات الدراسات الكتابية والأدبية، وتوظف المفاهيم الأدبية (التناص- القارئ- النص- الوقائعية) وأدوات القراءة السانكرونية - المتزامنة - للنص، ولا يعني هذا بالضرورة لفظ هذا المسار للدراسة التاريخية - كما يبدو من مقدمة فيلد التي صدرنا بها حديثنا-، لكن فقط تغير النظر لها، ففي النظر لعلاقة القرآن بالكتب السابقة تم النظر لهذه العلاقة كحوار وإعادة بناء أكثر منها علاقة تأثُّر، وأما في عملية اعتماد النص، فقد تم استحضار الأبعاد النظرية لهذا الإشكال مثل طبيعة النص ونظرته لذاته والمفردات التي تضبط هذه النظرة وتكشف عنها وسلطة النص وتوقعاته من القراء وظرف الخطاب، وأهم كتابات هذا المسار، كتاب

"تركيب السور المكية" لأنجيليكا نويفيرت، "القرآن كنص" تحرير: شتيفان فيلد، القرآن وفقًا لذاته، لأن سيلفي بواليفو[1].

المسار الثاني: الدراسات المهتمة بالإمعان في تسييق النص في تاريخ الكتب السابقة، وإن كانت لم تقف عند سذاجة التأثر والتأثير، وقد استفادت بصورة كبيرة من اتساع المدونات المكتشفة في البحر الميت، كما أنها قد استطاعت الاستفادة من النقود المنهجية حول التعامل المفتت والشذري مع القرآن في المقاربات الكلاسيكية في محاولة منها لبناء مقاربات أكثر تماسكًا حول هذه العلاقة ومبررة منهجيًا بشكل أدق -سواء نجحت في محاولاتها أم لم تنجح-، وأهم كتابات هذا المسار كتاب لولينغ[2] "حول القرآن الأصلي" والذي يُعد أهم محاور استعادة وتعميق القراءة السريانية للقرآن.

المسار الثالث: التشكيك في كل المصادر الإسلامية باعتبارها مجرد تخييل أدبي، في استفادة من مناهج نقد الشكل وتطبيقها على المدونات الإسلامية، ونشأ عن ذلك كثير من الدراسات التي حاولت إعادة بناء الدرس الاستشراقي من جديد على أسس منهجية مختلفة، وأبرز كتابات هذا المسار، كتاب "الدراسات القرآنية" لجون وانسبرو، وكتاب "الهاجرية" لكون وكوك اللذين حاولا لفظ المصادر التاريخية الإسلامية باعتبارها "تزييف ورع" للتاريخ والاعتماد على مصادر أخرى معاصرة للقرن السابع، بيزنطية وأرمينية، والذين وصلت افتراضاتهم إلى نفي صلة الإسلام بمكة جغرافيًا ونفي صلة القرآن

(1) كتب ميشيل كويبرس عرضًا هامًا لهذا الكتاب، وهو مترجم على موقع تفسير، بعنوان: عرض كتاب: القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن، ترجمة: أمنية أبو بكر.

(2) غونتر لولينغ Günter Lüling، (١٩٢٨-٢٠١٤)، لاهوتي بروتستانتي ألماني، تركزت دراساته حول بدايات الإسلام، حيث حاول إثبات فرضيته عن كون الإسلام تطور أصلًا عن نحلة لجماعة مسيحية أو مسيحية يهودية كانت تسكن مكة، وأن القرآن هو تطور لاحق للتراتيل المسيحية المستخدمة من هذه الجماعة، له عدد من الكتب في هذا السياق منها:

Kritisch-exegetische Untersuchung des Qur'antextes. Erlangen, 1970

دراسة تفسيرية نقدية للنص القرآني.

Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an. Erlangen: Lüling, 1974

حول القرآن الأصلي، مقاربات لإعادة بناء التراتيل المسيحية قبل الإسلام في القرآن.

بالقرن السابع تاريخيًّا"[1]، ساعد في هذا الاتجاه توافر أدلة أركيولوجية تتمثل في اكتشاف مخطوطات صنعاء.

وحين ننظر لأكبر أهمية لعمل نويفيرت سواء في اشتغالها الخاص كتابةً أو إشرافًا على مشاريع علمية، أو في تأريخها وحوارها مع الاتجاهات الاستشراقية المعاصرة الأخرى، هو كونها تنظر لما يربط بين هذه الاتجاهات المتصارعة، مما يمكّنها من عرض منهجها الخاص في الجمع بين القراءة الأدبية والتاريخية النقدية للنص كمخرج من هذه الإشكالات المتصارعة ظاهريًا والمترابطة حقيقةً.

التنقيحيون ومناهضة الفيلولوجي، الدراسة الأدبية والمعنى المتلقى:

في ورقتها الهامة "القرآن والتاريخ: علاقة جدلية"، تقوم نويفيرت بالربط بين عدد من القضايا الهامة والمركزية في الاشتغال الاستشراقي على القرآن، مثل علاقة النص بالكتب السابقة وبالسياق الديني للشرق الأدنى في العصر الكلاسيكي المتأخر، تاريخ تدوين النص، الحديث عن النسخة الأصلية من القرآن، البعد الحواري للنص، أي إن نويفيرت تعتبر أن الأسئلة الخمسة التي ذكر فرد دونر كونها قد خضعت لاستشكال أساس في الدرس المعاصر، "(ما القرآن؟ يتوجه لمَنْ؟ كتابته وتحريره؟ بأي لغة كُتِب؟ مَنْ كاتبه؟)"[2] هي أسئلة مترابطة، وأن هذه الأسئلة تجد ترابطها الأساس وفق نويفيرت في تفويت الدرس الاستشراقي المعاصر لأحد جوانب دراسة النص، أي الدراسة الأدبية من ناحية أو الدراسة التاريخية من ناحية أخرى.

(١) تعتبر حياة عمامو أن هذا الصنيع من التنقيحيين أو أصحاب المقاربة التشكيكية بتعبيراتها، يبرز التأخر الشديد في متابعة التطورات المنهجية في دراسة التاريخ، والوقوف بغرابة شديدة عند النظرة الوضعية المتيمة للقرن التاسع عشر في دراسة التاريخ، حيث مع تطور دراسات التاريخ، ونشأة مدرسة الحوليات الفرنسية، اتجه المؤرخون للاهتمام بتحليل كل المدونات المتاحة بما في ذلك الأساطير والحكايات، لاستخراج الحقيقة التاريخية منها، لا تركها بدعوى كونها غير موثوقة، والدفع مقابل هذا "باستحالة كتابة التاريخ"، انظر، السيرة النبوية، مناهج، نصوص وشروح، حياة عمامو، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤، ص٦٥- ٦٦- ٦٧.

(٢) راجع: القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية، فرد دونر، منشور ضمن، القرآن في محيطه التاريخي، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٢.

فنرى نويفيرت أن التشكيك التنقيحي في تاريخ النص والذي برز على الساحة منذ كتاب وانسبرو "الدراسات القرآنية"، والذي أنتج مجموعة من الفروض مثل الحديث عن وجود نسخة أصلية بلغة أخرى غير عربية مثل كتاب لولينغ ثم مؤخرًا لكسنبرج[1] "قراءة آرامية- سريانية للقرآن"، سببه تفويت الاهتمام بالجانب الأدبي من النص، والذي يُبرِز -وفق نويفيرت- تماسكًا وترابطًا في النص يُظهِر كونه لا ينتمي إلى تاريخ طويل من التجميع والربط والتحرير يمتد لأجيال كالكتب السابقة مثلما تقترح فرضية وانسبرو، كما يُبرِز اتصالًا بالأساليب العربية يُظهِر كونه لا يمثل نصًّا محررًا من لغة أخرى كفرضية لكسنبرج، كذلك يُبرِز وعيًا بسلطة النص من مرحلة شديدة التبكير فيه تشبه أن تكون عملية "اعتماد للنص كنص ذي سلطة، من أعلى" -بتعبيرات تستعيرها من يان وأليايدا أسمان- تجعل من غير الممكن تأخير عملية اعتماده لمرحلة متأخرة من التاريخ الهجري كمعظم الفرضيات التنقيحية، من هنا فإن نويفيرت تعتبر الاتجاه التنقيحي في عمقه "اتجاهًا مناهضًا للفيلولوجي"، أو لو عبرنا بتعبير لنا أن نستعيره من فدوى دوغلاس معدلًا، فإن التنقيحي هو "المستشرق دون نصه"[2].

---

(1) كريستوف لكسنبرج Christoph Luxenberg، هو اسم مستعار لكاتب ألماني، أصدر عام ٢٠٠٠ كتابًا بعنوان، Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache، «قراءة آرامية- سريانية للقرآن: مساهمة في فك شفرة اللغة القرآنية»، وتحدث فيه عن وجود نسخة مبدئية من القرآن «قرآن أصلي» كتب بلغة مزيج بين العربية والآرامية، وقام بتحديد عدد من هذه الكلمات التي لها -في ظنه- أصلًا آراميًا سريانيًا، وأشهرهم كلمة «حور عين» تعني: عناقيد العنب، كما افترض أن «زوّجناهم» هي في الأصل «روحناهم»، ولكسنبرج خضع لنقودات عديدة؛ بسبب كونه يُدخل الكثير من مثل هذه التعديلات في المفردات القرآنية، انطلاقًا من دعواه المسبقة بوجود نصّ مبدئي تم تغييره أو الخطأ في رسمه، من أهم الكتابات الناقدة له العرض النقدي الذي كتبه فرنسوا بلوا، وهو مترجم للعربية، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، منشور على موقع تفسير بعنوان عرض كتاب: «قراءة آرامية- سريانية للنص، مساهمة في فك شفرة لغة القرآن».

(2) حيث تعتبر دوغلاس في دراستها «المستشرق ونصه» أن الاشتغال الاستشراقي هو اشتغال يتم بالأساس عبر النص، إلا أن الاشتغال التنقيحي، هو اشتغال يتم بالأساس دون النصوص، ودون المناهج التي اعتاد المستشرق العمل من خلالها بالأساس الفيلولوجي، راجع: المستشرق ونصّه، فدوى دوغلاس، دراسة منشورة في كتاب (من التراث إلى ما بعد الحداثة)، ترجمة: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، مصر، ط٢، ٢٠٠٩.

وفي المقابل ترى نويفيرت أن تفويت الاهتمام بتاريخ النص، سواء صلته بالكتب السابقة، أو صلته بسياق الدعوة، يفوت الطبيعة الخاصة للنص والحوارية التي ينطوي عليها في صلته وعلاقته بالمخاطبين شديدي التنوع للسياق الديني للعصر الكلاسيكي المتأخر، والتي تبدو تمامًا حين يتم استحضار هذا البعد، الذي لا يختفي إلا بالإمعان في تجاهل هذا التاريخ أو في الاختباء وراء المعنى المتلقى المتأخر للنص - المعنى التفسيري-.

لذا تعتبر نويفيرت أن الدراسة الأدبية الفيلولوجية للنص والمنحدرة من التقليد الألماني في دراسة القرآن والمتطورة بفعل الصلة بالمستجدات المنهجية الأدبية والكتابية، والتي تجمع إلى اهتمامها ببناء النص وتركيبه الخاص بحثًا عن الوحدات الأدبية لعملية البلاغ النبوي، الاهتمام بتاريخ النص وتطوره في سياق الصلة بالمخاطبين واتصاله بالتقاليد الدينية والمعرفية للعصر الكلاسيكي المتأخر سيبرز بصورة كبيرة الطبيعة الخاصة لهذا النص في علاقته بالأمة الناشئة حوله وبالجماعات الدينية الأخرى في محيطه، وهو ما يشكل الأساس الذي يقوم عليه منهج نويفيرت في تناول النص القرآني، ويمثل - وفقًا لها - الطريق لتجاوز الكثير من المشكلات الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة.

الملامح المنهجية لاشتغال نويفيرت، المناهج والمفاهيم:

في كثير من دراساتها تنتقد نويفيرت هذا التفويت للاستفادة من تحقيب القرآن الذي تم مع نولدكه وتغييب ربطه بسياق الدعوة المحمدية، حيث ترى نويفيرت أن الدرس الاستشراقي لم يحقق أبدًا هذه الاستفادة حين قرر الانتقال بدلًا عن هذا إلى الاهتمام بدراسة سيرة النبي نفسه معتمدًا على تحقيب نولدكه، فأصبح البحث عن "مؤلف" النص أهم من البحث في النص ذاته أو في صلته بالسياق الحياتي (Sitz im Leben) للأمة المتحلقة حوله أو للجماعات الدينية في سياقه.

لذا تجمع نويفيرت بين المناهج الأدبية السانكرونية والتاريخية الدياكرونية، وتنطلق من تحقيب نولدكه مطورة له بحيث تربط النص بتاريخ الأمة الإسلامية وتاريخ الشرق الأدنى القديم نصيًّا ودينيًّا محاولةً اكتشاف الطابع الحواري للنص.

تدرس نويفيرت القرآن في سياق «العصور الكلاسيكية المتأخرة»، ورغم أن دراسة القرآن ضمن هذا المفهوم وعبره شائع في كتابات الكثير من الباحثين الغربيين - بل وغير الغربيين[(١)]-، إلا أن نويفيرت لها نظرة خاصة في استخدامها هذا المفهوم، حيث تنظر له كمفهوم لا يعبر عن مجرد عصر زمني تلا العصور القديمة بل كمفهوم يعبر عن "عصر معرفي" أو "فضاء ابستمولوجي" بالأساس، حيث يعبر عن مرحلة تم فيها استعادة وتأويل عدد من النصوص الدينية والفلسفية والأدبية الموروثة في ثقافة حوض المتوسط والشرق الأدنى في سياق مشاغل معاصرة، وتعتبر نويفيرت أن فهم هذا السياق وطبيعته هو الطريق الأمثل لبناء المعنى الأصلي للنص القرآني أي "الفيروم"، أي المعنى الذي فهمه المخاطبون الأوائل بالنص، فضلًا عن أن هذا التسيق ذاته هو ما يكشف ملامح بناء النص القرآني ذاته الذي ترتبطه -دون أن تعتبره انعكاسًا- بالنصوص الدينية للشرق الأدنى القديم المتأخر- مثل الترجوم والمدراش والكتاب المقدس المفسر- وطريقة تواصلها وإعادة بنائها واستعادتها وتفسيرها وتأسيس سلطتها.

ومن الأسئلة الرئيسة التي تشغل نويفيرت في دراستها للنص القرآني، هو السؤال حول الوحدة النوعية الأدبية الأساسية للنص، أو ما يمكن التعبير عنه بالنوع الأدبي لوحدة البلاغ النبوي، وسؤال الوحدة الأدبية النوعية للقرآن طرحه الكثير من الباحثين المعاصرين مثل: نيل روبنسون وميشيل كويبرس[(٢)] وغيرهم، وفي هذا السياق تعتبر نويفيرت ومن خلال التحليل الأدبي التركيبي

---

(١) لعزيز العظمة كتاب بعنوان «ظهور الإسلام في العصور الكلاسيكية المتأخرة، الله وشعبه»، صدر في عام ٢٠١٤.

(٢) ميشيل كويبرس (Michel Cuypers)

راهب كاثوليكي، من أتباع شارل دو فوكو، عاش في مصر منذ العام ١٩٨٩ كعضو في المعهد الدومينيكي للدراسات الشرقية (IDEO)، وتخصص في الدراسة الأدبية للنص القرآني، لاسيما فيما يتعلق بتركيبه وبعلاقاته النصية مع الأدب المقدس المتقدم تاريخيًا.

من أهم أعماله:

La Composition du Caran. Nazm al-Qur'ân, Paris, Gabaida, 2012.

في نظم القرآن، وهو مترجم للعربية، ترجمه عدنان المقراني وطارق منزو، وصدر عن دار المشرق، لبنان، ٢٠١٨.

Le Festin, une lecture de la sourate al-Mâ'ida, Lethielleux, 2007.

في نظم سورة المائدة: نظم آي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، وهو مترجم للعربية، ترجمه عمرو عبد العاطي صالح، وصدر عن دار المشرق عام ٢٠١٦.

والموضوعي وكذا تحليل نهايات الآيات، أن الوحدة الأساسية للنص القرآني، هي السورة، فالسورة وحدة ونوع أدبي يتفرد به النص القرآني، وتعتبر نويفيرت واحدة من أهم الأسماء التي كرست فكرة السورة كوحدة لتحليل النص القرآني في الدرس الغربي، وهذا منذ كتابها السور المكية، وكذلك في اشتغالها المستمر على كثير من سور القرآن المدنية كذلك في كثير من دراساتها، ولعل التحليل الأدبي لنويفيرت يتماشى مع بعض النتائج المتعلقة بالمخطوطات والتي تشير كذلك لذات الأمر، أي لقدم ورسوخ وحدة السورة كوحدة أدبية قرآنية فريدة[1].

إلا أنه من المهم الإشارة لكون مسألة اعتبار السورة هي الوحدة القرآنية الأساسية للبلاغ النبوي، لا تقتصر على التحليل الأدبي فحسب، حيث - وكما ذكرنا - فإن نويفيرت ترفض تفويت أحد جوانب دراسة القرآن الأدبية والتاريخية، فكون السورة هي وحدة البلاغ النبوي مرتبط كذلك بالصلة بين النبي والأمة المتحلقة حوله، والدور الذي يؤديه النص في هذا السياق، حيث تعتبر نويفيرت أن القرآن مَثَّل للجماعة المسلمة في بداية تاريخها في مرحلة "الارتباط الطقسي"، وسيطًا طقسيًّا أساسيًّا في حفظ الذاكرة ونشأة الأمة، مما يجعل القرآن الأول عند نويفيرت هو "قرآن ليتورجي"، من هنا تمثل السور وحدة بلاغ نبوي شبيهة بالبريكوبس أي مجموعة الآيات التي تتلى في جلسات ليتورجية في المسيحية بالذات.

ومفهوم "الارتباط الطقسي" يمثل مفهومًا هامًّا في تصور نويفيرت لتاريخ القرآن، هو ومفهوم "الارتباط النصي"، والذي يفسر - وفقًا لها - استقلال النص في المدينة، حيث تنتقل الأمة إلى مرحلة تكريس الذاكرة عبر النص لا عبر الطقس، بالطبع يرتبط بهذا شفاهية القرآن الأولى، ثم ما تعتبره نويفيرت تفاوضًا قرآنيًّا حول قضية الكتابة في أواخر العهد المكي وبداية العهد المدني، فوفق نويفيرت فإن سياق العصور الكلاسيكية المتأخرة هو سياق ينظر للكتاب

---

(1) انظر، مقاربات نقد نصية في بنية السورة القرآنية، ماريان كلار، ترجمة: حسام صبري، ومحمود نجاح، موقع تفسير، ص٩.

المقدس كتاب مدون ومكتوب بالأساس، وأن القرآن في منازعته - ومنذ البداية - هذه السلطة للكتاب المقدس بإعلان كونه متنزلًا من ذات المصدر السماوي، كان يخالف توقعات السامعين، حيث لا يوجد كتاب مدون بالفعل، فحديث القرآن عن الكتاب كان حديثًا عن سلطة الكتاب ومصدره أكثر من كونه حديثًا حول الشكل النهائي له كما يعبر ماديغان[1]، وترى نويفيرت أن القرآن استطاع ترسيم شفاهة خاصة للكتاب المقدس غريبة على توقعات السامعين، إلا أنه كذلك شارك هذه التوقعات بكونه تفصيلًا للكتاب السماوي، وباتجاهه للكتابة والتدوين في المرحلة المدنية.

وكما يبدو من توظيف نويفيرت هذه المصطلحات والتي تستعيرها من بيان أسمان عالم المصريات والأديان القديمة الألماني، فإن نويفيرت تتوسع بصورة كبيرة في منهجها بمحاولة الاستعانة بمفاهيم الحقول الإنسانية، مثل علم الاجتماع وتاريخ الأديان بل ودراسات الجندر، في محاولة لفهم أكبر لسياق النص القرآني.

كذلك فإن نويفيرت تتوسع في استخدام المفاهيم المستقاة من دراسات الكتاب المقدس، وهذا في محاولة نزع الغرائبية عن دراسة النص القرآني، ومحاولة تجاوز نفيه عن الدرس بذات المناهج التي أظهرت كفاءة في دراسة الكتاب المقدس كما تشكو نويفيرت دومًا؛ لذا توظِّف نويفيرت عددًا من المفاهيم الكتابية بغية فهم بعض قضايا النص العامة والتفصيلية، من هذه المفاهيم التي توظفها مفهوم القراءة التيبولوجية، والذي يعني "دراسة أحداث وأشخاص الكتاب المقدس كنماذج مسبقة غير مكتملة لظهور المسيح الذي يمثل النموذج الكامل والكلي"، حيث تقترح نويفيرت من جهة انتباهًا للإحالات والإشارات والاستدعاءات القرآنية لبعض التيبولوجيات مثل "ابنت عمران" "أخت هارون"، ومن جهة ثانية تقترح نويفيرت قراءة لصلة النبي

(١) دانييل ماديغان Daniel Madigan، كاهن يسوعي معاصر، أسترالي الأصل، وهو مؤسس ومدير معهد دراسات الأديان والثقافات بالجامعة الغريغورية البابوية، حاصل على دكتوراه في الدين الإسلامي من جامعة كولومبيا الأمريكية عام ١٩٩٧، وعمل كأستاذ زائر في عدد من الجامعات، كولومبيا، أنقرة، بوسطن، من أهم كتبه: الصورة الذاتية للقرآن: الكتابة والسلطة في نص الإسلام المقدس، ٢٠٠١.

محمد بالأنبياء السابقين انطلاقًا من الصلة التيولوجية، خصوصًا شخصيتي موسى وإبراهيم، -كما تفتح دراساتها باب التساؤل حول الصنيع القرآني تجاه هذه التيولوجيات-، وهو ما وظّفته في كثير من دراساتها، رابطة له بتصورها عن تطور المجتمع المتحلق حول النص وصنع هويته الخاصة وصلته بالكتاب المقدس وبالمكان المقدس كذلك (استمرارية طقسية - استمرارية نصية)/ (شفاهة - تدوين)/ (أنبياء عرب - موسى - إبراهيم) (القدس - مكة) (السحر - نزع السحر)، كما يظهر في هذا الكتاب الذي بين أيدينا بصورة كبيرة.

إلى جانب كتاباتها ومحاولاتها فيها تجاوز بعض مشكلات الدرس الكلاسيكي (فصم الصلة بين القرآن وسياقه لصالح سياق مؤلف) - والمعاصر (تفويت أحد جانبي دراسة القرآن التاريخية أو الأدبية)، فإن نويفرت تحاول استعادة بعض ما فات على الدرس الاستشراقي الكلاسيكي عبر بعض المشاريع العلمية الكبرى التي أشرفت عليها، ومنها المشروع الهام مشروع "كوربس كورانيكوم"، حيث يمثّل المشروع حلمًا استشراقيًّا كلاسيكيًّا في جمع قاعدة بيانات لكل النسخ القرآنية، إلا أن الإطار الثلاثي لمشروع نويفرت لا يتوقف عند هذا بل يمثل الأبعاد الثلاثة للاشتغال الاستشراقي على النص، تاريخه، وسياقه، وبناءه، غير أنه يصطبغ بصبغة رؤية نويفرت في الجمع بين الدراسة الأدبية والتاريخية، والاهتمام بالأثر العربي للكتاب إلى جانب البعد الكتابي، وتجاوز فكرة الأثر والتأثير لصالح التعالق النصي بين مدونات الشرق الأدنى في العصر الكلاسيكي المتأخر، والاهتمام ببناء النص وملامحه التركيبية الخاصة، والنمط الحواري الذي يكشف عن صلته بالأمة الناشئة وبالسياق الديني للشرق الأدنى، في محاولة لضبط فوضى حقل الدراسات القرآنية، ومحاولة لإعادة بناء المعنى القرآني على مستوى الفيروم (معنى النص الأصلي) والسريتوم (المعنى المتلقى)[1] - المستويين المتداخلين كما ترى نويفرت-.

(١) انظر، موضعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور الكلاسيكية المتأخرة، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

رغم أن قضية تاريخ القرآن، وتاريخ تأسيسه كنص ذي سلطة، هي قضية كانت دومًا تناقش في الدرس الاستشراقي كقضية تاريخية، حيث يتم البحث في تاريخ المرويات الإسلامية حول تاريخ القرآن، ويتم قبول أو التشكيك في بعض هذه المرويات، وبناء سردية حول هذا التاريخ من خلالها وحسب كما نجد في أعمال نولدكه وبلاشير وشفالي ومنجانا[1]، إلا أن التغيرات المنهجية التي حدثت في العقود الأخيرة أدت إلى تغير في النظر لهذه القضية، حيث برز الاهتمام بالأبعاد النظرية والمفهومية لها، فمع تصاعد النظر للقرآن كنص في كليته، وتطبيق المناهج الأدبية والكتابية عليه، ومحاولة اكتشاف بنائه الخاص، كذلك تغير النظر لعلاقته بالكتب السابقة من علاقة التأثر لعلاقة التناص، نتيجة التغيرات التي وصفنا سابقًا، برز الاهتمام بطريقة بناء النص القرآني لسلطته ولعلاقته بالكتب السابقة والاستراتيجيات التي يتتهجها في بناء علاقته بهم، وبرز الاهتمام بتحليل المفاهيم المركزية التي يقوم عليها بناء القرآن لهذه السلطة، مثل مفاهيم الكتاب واللوح المحفوظ والقرآن والمثاني وغيرها، حيث تمثل هذه المفاهيم النظرة التي ينظر بها النص لذاته ونظرته لمصدره السماوي وعلاقته به وعلاقته في ضوء هذا بالكتب السابقة عليه، في هذا السياق برزت أسماء مثل: دانييل ماديغان، وآن سيلفي بواليفو، ووليم جراهام، حيث لاحظ هؤلاء كون قضية السلطة في القرآن، والتي تعرفها بواليفو بـ"طلب النص الإذعان"، هي قضية يُبرز القرآن وعيًا كبيرًا بها على عكس الكتب السابقة عليه[2]، حيث يظهر القرآن كونه ذا سلطة تأتي من صلته بالكتاب السماوي،

(١) ألفونس منجانا Alphonse Mingana، (١٨٧٨-١٩٣٧) مستشرق وكاهن كلداني، كان والده قسيسًا كلدانيًا بالكنيسة المتحدة في روما، درس في المعهد السرياني الكلداني للدعوة بالموصل، فتعلم السريانية والعربية والتركية والفارسية، وبعد خلاف لاهوتي مع الكنيسة الكاثوليكية -بسبب بعض آرائه- ترَك الموصل وسافر إلى المملكة المتحدة، وهناك عمل كأستاذ للغات واللاهوت في كلية وودبروك، ثم عمل في مكتبة جون رايلند ذات الشهرة في المخطوطات العربية، وقد نشر بصحبة مرجليوث المستشرق الإنجليزي (١٨٥٨-١٩٥٠) كتاب «الدين والدولة» لعلي ابن ربن الطبري (٨٣٨-٨٧٠).

(٢) انظر: الاستشراق في الدراسات الإسلامية، الدراسات القرآنية نموذجًا، أنجيليكا نويفيرت، ترجمة: طارق عثمان، موقع تفسير، ص١٠، ١١.

نفس المصدر الذي تنزلت منه الكتب السابقة، مما يجعل له نفس القداسة والسرية.

وتعتبر نويفيرت من أهم الباحثين ذوي الاهتمام بهذه القضايا، بل إن نويفيرت تتجاوز ما يعتبره وليم جراهام وعيًا قرآنيًا بالمرجعية الذاتية لتنظر ومن خلال نظرتها الأدبية للسورة كنوع أدبي قرآني فريد إلى بعض السور القرآنية كسورة الحِجْر باعتبارها تحمل وعيًا بكونها وحدة أدبية خاصة[1]، ولنويفيرت أهمية كبيرة في هذا السياق بتحليلها الأدبي والتركيبي المطول للسور القرآنية، وكذلك باهتمامها الكبير جدًّا بعلاقة القرآن بالكتب السابقة واستراتيجياته التفاوضية وعلاقاته بمجتمع المؤمنين.

في هذا السياق تهتم نويفيرت اهتمامًا كبيرًا بمفاهيم المرجعية الذاتية، مثل: مفهوم اللوح المحفوظ وأم الكتاب والتنزيل، وعلاقتهم بالتصورات التي يحملها متدينو العصر الكلاسيكي المتأخر عن الكتاب المقدس، فقد اعتبرت نويفيرت أن القرآن يلح على بُعْد التنزيل بصورة كبيرة تجعل من غير الإمكان تجاهلها في التحليل، كما أنه ومنذ مرحلة مبكرة يُظهِر القرآن إلحاحًا على مصدره السماوي وإعلانًا لقداسته، وهو ما جعل نويفيرت تفرق بين نوعين من الـ canonization، من أعلى ومن أسفل، وتعتبر أن القرآن أعلن داخل نسيجه كونه ذا سلطة قبل التفاوض حول النسخ في مرحلة الجمع العثماني[2]، وهذا التفريق من نويفيرت -القريب من تفريقات بواليفو بين إعلان السلطة داخل النص، وبين التثبيت الفعلي للنص والذي تم في مرحلة الجمع العثماني، كتثبيت فعلي للقرآن وسلطته لاحق على تقبل الأمة لسلطة أعلنت في النص منذ مرحلة شديدة التبكير[3]- هو تفريق شديد الأهمية في دراسة بناء النص القرآني

---

(١) شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد علي، منشوارت الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧، ص٢٤٢.

(٢) القرآن والتاريخ، علاقة جدلية، أنجيليكا نويفيرت، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير، ص٥٦، ٥٧.

(٣) راجع في هذا السياق: إعان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير، وحديث القرآن عن القرآن في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير.

وفي ضبط مفاهيم دراسة تاريخ النص، وكذلك في محاولة استكشاف طبيعة العلاقة التي يرسمها القرآن بالكتب السابقة وبالمؤمنين، مما يجعله ذا صلة بمعظم الإشكالات المركزية الاستشراقية والشكل الجديد الذي أخذته، فكما تحدثنا مسبقًا فإن نويفيرت تنظر لكل هذه الإشكالات كإشكالات مترابطة.

أهمية دراسة نويفيرت:

كما يظهر من خلال تناوُلنا اشتغالَ نويفيرت، فإن أعمالها بطابعها الحواري مع الدرس الاستشراقي الكلاسيكي والمعاصر، تبدو كنافذة على الدرس الاستشراقي بإشكالاته وأطروحاته ومحاولاته إعادة التأسيس المنهجي، إلا أن أهمية التعرف على اشتغال نويفيرت لا تتوقف عند هذا، بل تتخطاها إلى كون هذا الاشتغال يستطيع أن يساعد في التطوير النظري لكثير من الإشكالات المثارة على ساحة الدرس العربي للقرآن، فنحن لو اعتبرنا أن دراسة القرآن يمكن تقسيمها إلى ثلاث مساحات؛ (ما قبل النص/ سياق النص التاريخي وعملية تدوين النص وإرساء نسخة قياسية معتمدة منه)، (النص/ بناء النص)، (ما أمام النص/ معنى النص)، فإننا نستطيع القول بأن الدراسات التأويلية العربية المعاصرة قد أمعنت في الاهتمام بـ (ما أمام النص القرآني) بحثًا عن معاني النص وأحكامه، دون محاولة إعطاء فهم كافٍ للمساحتين الأولى والثانية – وهما مساحتان أساسيتان في بناء المعنى في حقيقة الأمر وإبعاده عن الإسقاط والتلوين المعتاد-، بل إن بعض الدراسات التي اهتمت اهتمامًا كثيفًا لـ (ما قبل النص) - مثل بعض الدراسات الحداثية - لم تستطع كذلك دراسة هذا الجانب بشكل دقيق، ولم تعرف استفادة كبيرة في ظننا من المنجزات النظرية والمنهجية للدراسات القرآنية الغربية في هذا المجال.

ورغم أننا نستطيع القول بأن الدرس الاستشراقي ومنه اشتغال نويفيرت رغم تميزها الكبير على ساحته، يظل درسًا غير مهتم لـ (معنى النص)، اللهم إلّا معناه العتيق بتعبيرات رينولدز المتعلق بما فهمه المخاطبون الأوائل بالنص،

أي إنه لا يكشف عن ما أمام النص بتعبيرات الفرنسي بول ريكور، -سواء قصدنا ما أمامه نصيًا، أو قصدنا العالم الديني الذي يخلقه النص- ، إلا أن اهتمامه الكبير بما قبل النص وبالنص، خصوصًا في اشتغال مثل نويفيرت بما يتميز به من بُعد عن تبسيطات التأثر والتأثير والمناهج التي تغيب البنية الخاصة للنص، وبكشفها الصلات العميقة بين النصوص الدينية والبنية الخاصة للنص القرآني، تستطيع أن تفيد في أن تكون حين تضاف إلى المنجزات التراثية الإسلامية في هذه المساحات بدايةً لتطوير اشتغال عربي أعمق بهذه الجوانب، وهو ما سيصب في الأخير في محاولة بحث أكبر وأعمق وأكثر علمية ومتانة بما يهمنا بالأساس أي "عالم ما أمام النص".

طارق محمي

القاهرة - ديسمبر ٢٠٢١

مقدمة المؤلفة

كانت سلسلة من المحاضرات ألقيتُها بناءً على دعوة من القائمين على مؤسسة البابا بندكت السادس عشر لمحاضرات الأساتذة الزائرين بكلية دراسات العقيدة بمدينة ريجنسبورج، وقد أتاحت لي فرصة طيبة لإعادة تدبر بعض النصوص التي طالما أثّرت فيَّ بشكل كبير. وأنا هنا ممتنة بشكل بالغ لمضيفيَّ؛ مؤسسة بندكت السادس عشر وكلية العقيدة الكاثوليكية بجامعة ريجنسبورج وبشكل خاص لزميلي الملهم كريستوف دومين ومساعديه النجباء على هذه الفرصة العظيمة للعمل في وسط مشجع حفزني على النقاش حول قضايا محورية في القرآن مع أطراف مثقفة في مجال اللاهوت.

اتخذت لسلسلة المحاضرات هذه عنوان «القرآن بين أظهرنا، سِحر القرآن للعالم». يتقابل موضوع هذه المحاضرات بشكل كبير مع الكلمة التي ألقاها البابا بندكت السادس عشر في مدينة ريجنسبورج عن موضوع العلاقة التي أُعيد طرحها بين الإيمان بالله وبين العقل[1]، مع الوضع في الاعتبار المُسلَّمة النبوية التي تقول بوجود حقيقة تعلو العقل وهي التي عَبَّر بها البلاغ القرآني[2] من شكل العالم إلى الأبد و«سَحَره»؛ إنها تدوين فريد لعالم الواقع؛ تدوين له هالة عُلوية لا تزال تواجهنا من خلال تعامل مسلمي اليوم "بين أظهرنا" مع النص المقدس.

---

(١) البابا بيندكت السادس عشر هو بابا الفاتيكان رقم ٢٦٥، وتولى منصب البابوية منذ عام ٢٠٠٥ حتى ٢٠١٣، وكانت خطبته الشهيرة في سبتمبر ٢٠٠٦ والتي ألقاها في جامعة ريجينسبورج الألمانية قد أثارت ردود أفعال حادة من مختلف الاطياف الدولية.

(٢) تستعمل المؤلفة هذا المصطلح طول الكتاب وهو "مبلغ القرآن" أو "المُبَلِّغ" - اسم الفاعل من الفعل أبلغ / بَلَّغَ/ وذلك في تخريج لطيف منها، وذلك أنها لا تستخدم لفظ الرسول - إلا مرة واحدة في الكتاب كله وفي سياق سنشير إليه حينها - فهي لا تسلم بهذا بداءة، ولكنها في نفس الوقت لا تستخدم لفظ "مؤلف القرآن" لأنها لا تريد أن تقول بهذا أيضًا، فهي تريد بالفعل أن تقف موقفًا محايدًا علميًا دون الانزلاق هنا أو هناك حتى لا تحسب على هذا الطرف أو ذاك.

بغرض إعداد هذه المحاضرات للنشر في صورة كتاب، قمتُ بإجراء بعض التغييرات الطفيفة عليها، وأهدف الآن من نشرها إلى أن نضع القرآن في "وسطنا"، وربما بالأحرى وضعه بشكل عملي في وسط قصة نشأة تاريخنا المسيحي؛ وقراءته من خلال ساحة نقاش أواخر العصر الكلاسيكي(١). تركز هذه المحاضرات بشكلها المنشور هذا بداية على تتبع عمليات تغير العالم بالقرآن، هذا التغيير الذي يعكسه نص القرآن نفسه والذي أسميه "سحر القرآن للعالم". وهي تغيرات طرأت على مفاهيم علمية كانت موجودة بالفعل وأُخذت من الوسط الوثني العربي ثم جدّت عليها تفسيرات جديدة خلال عملية جدل استمرت ٢٣ عامًا بين الجماعة القرآنية وثقافات التوحيد المجاورة. راعيتُ في قراءتي للنصوص القرآنية أن تكون تاريخية بشكل صارم لأن متابعة التحولات / التغيرات هي وحدها التي يمكن أن تبين حيوية "الحدث القرآني" من حيث تاريخية عملية التبليغ، ومن حيث استقبالها من قبل المستمعين الأوائل في مكة من عام ٦١٠ حتى عام ٦٢٢ وفي المدينة من عام ٦٢٢ حتى عام ٦٣٢.

نرى شواهد مبكرة على تأثير القرآن الساحر على العالم، شواهد بدت بالفعل في مرحلة القرآن المكي وتبدّت في شكل ملامح جعلت تصور الواقع

(١) العصر القديم المتأخر وأحيانًا يترجم بالعصر الكلاسيكي ولكننا آثرنا الثانية لما وجدناه أن الأولى لا تعني شيئًا قاطعًا بالنسبة للقارئ العربي وهو واحد من المصطلحات المحورية للغاية لدى المؤلفة أنجيليكا نويفيرت وبدون فهمه على وجه الدقة لن يتسنى لنا فهمها تمامًا حيث تقصد نويفيرت الحقبة التاريخية الممتدة من القرن الرابع الميلادي حتى نهايات القرن السابع، وهي الفترة كما ترى نويفيرت التي ساهمت وأثرت تمامًا في عالمنا المعاصر كله، ففيها تم تحديد الهوية أو الهويات المسيحية المختلفة، والتي استمرت حتى يومنا هذا وفيها تم الانتهاء من الصياغة النهائية للتلمود والميشناة، وفيها ظهر الإسلام والنقطة المركزية لدى نويفيرت هي أن الإسلام هو مشاركة في النقاش الذي كان سائدًا وقت ظهوره حيث كان النقاش محتدًا بشدة في أمور كثيرة مثل: "هل المسيح هو الله أم لا ، وهل له طبيعة واحدة أم اثنتان، وهل له أقنوم واحد أم اثنان، وماذا عن التوحيد، وماذا عن الثنية "كالمذاهب الفارسية" وماذا عن تعدد الآلهة، وهل الله عادل وكيف، وكذلك الأسئلة الكثيرة التي لا تنتهي عن مصير الإنسان ونهاية العالم والقيامة وغيرها، وترى نويفيرت أن الإسلام هو في النهاية مشاركة وقول كلمة في هذا الجدل وهي تترك الباب مفتوحًا للكل أن يفهم كلامها كما يحب ويرغب؛ فالمسلمون لهم أن يروا أن الإسلام هو القول الفصل من الله وأنه أرسل محمدًا كي ينهي الجدل ويرشد الناس إلى الطريق القويم بعد أن ضلوا، ولغير المسلمين أن يروا أن الإسلام هو محاولة بشرية للاشتراك في الجدل بهدف توحيد الناس على طريق هو في الواقع حميد، ولكنه ليس أبدًا وحيًا من السماء. ولكل هذا وجب علينا أن نوضح هذا الأمر من البداية للقارئ حتى يتسنى له المتابعة عن وعي وإدراك، وألا يحاول تأويل كلمات نويفيرت التي كان بإمكانها أن تقولها بوضوح، ولكنها لم تشأ.

- الحياة الدنيا - ينضوي تحت تصور لليوم الآخر يشمل جميع مناحي الحياة والفكر. إضافة إلى هذا وُلدت هناك بالفعل في مكة نفسها "حركة تصحيحية" فاعلة، هي التفسير الجديد في أواخر العصر الكلاسيكي لـ "القلق الذاتي"؛ هذا القلق الذي كان ينادي بأهمية استشعار المعرفة الدينية. كانت هناك رؤية سائدة في ذلك الزمن عن العدل الإلهي، أضافت لها هذه الحركة التصحيحية إعلانًا عاطفيًا إضافيًا لمحبة الله وهو الرحمة الإلهية. من المهم في هذه الرحمة أنها - على الرغم من أنها لا تعكس بطريق الرمز علاقة آب / ابن[1]؛ إلا أنها تؤسس علاقة وثيقة فريدة من نوعها بين الرب والإنسان، علاقة تعترف للإنسان بالتساوي في "حق مواطنة مزدوج" في هذه الحياة الدنيا وكذلك في الآخرة، وتجمعه من خلال ذلك بشكل وثيق مع "رب العالمين" الذي هو ذاته الرب الذي يحكم كلًا من الدنيا والآخرة. "حق المواطنة للإنسان في الـ هنا والـ هناك" وارتباطه في الوقت ذاته بهذا العالم والعالم الآخر، مَثّل إنجازًا جوهريًا، إنجازًا يمنح الحياة الدنيا على الأرض بُعدًا روحيًا، "يسحرها". ونرى أنه من حقنا هنا أن نستعين بالتصنيف الذي طوره ماكس فيبر لـ "السحر" الذي حققه النبي.

لم تكن كل أسحار (جمع كلمة سحر) أصحاب النبوات قادرة على الثبات أمام الزمن. فكان لابد من خطوة ثانية تتناول الحركة المضادة وذلك لأن العقلنة (التعامل مع الواقع الحياتي المُعاش) بدأت بانتقال المسلمين إلى جوار مباشر مع جماعات من اليهود المثقفين في المدينة وإدراكهم (المسلمين) لوجود سلطة قراءة "كتابية" أخرى للكتب السماوية تختلف عن قراءتهم التي تعتمد على البُعد المتعالي السماوي. وهنا نجد أن شخصيتين محوريتين في الرسالة في مرحلتها المكية ستشهدان إعادة تفسير جذري في مرحلة المدينة يختلف عن قراءة مكة بمكانتها المتميزة كمركز روحي تلتقي عنده كل صلوات الأديان. أولى هاتين الشخصيتين هي شخصية مدينة القدس المُتخيَّلة "اللامكانية"، وثانيهما هي شخصية الأب الأول إبراهيم الذي يدَّعي أصحاب

(1) في إشارة لطرفي الثالوث المسيحي (آب وابن).

كل من الدينين المفعمين بالحياة والأقدم في المدينة الانتماء إليه[(١)]. يجب علينا أن نُظهر «التبدل الذي طرأ على مكانتهما» من مرحلة «عالم الكتاب» التخيلي إلى مرحلة ساحة النقاش السياسي المؤجج في المدينة الواقعية (على أرض الواقع الذي يشهد احتكاكًا يوميًا باليهود والمسيحيين)، يجب أن يبين هذا التبدل الطريق الذي كان على الرسالة أن تسلكه أيضًا بعد أن سحرت العالم، وهو التخلي الجزئي عن الهالة الروحية للشخصيات التي لها مغزى وأهمية ذلك في عالم تفسير آخذ في النشوء. ليس هذا «التجرد من السحر» «استثناء»، حيث يتبع هذا التجرد نماذج سابقة مستقرة في اليهودية منذ وقت طويل: فكما تُخبرنا قصة «فرن أخناي»[(٢)] التلمودية الشهيرة فإن المفسرين يمتلكون وفقًا لإرادة الرب المرجعية الأعلى مقارنة بـ «مؤلف» الكتاب؛ «ليست التوراة في السماء، بل على الأرض»[(٣)].

وقد خلصنا إلى هذه الرؤى اعتمادًا منا على الأرجح على زاوية نظرة الطائر التي نظرنا منها، أما النظر من خلال التراث الإسلامي نفسه فإنه يجعل من التغير في هاتين الشخصيتين المحوريتين أقل دراميةً؛ ذلك لأن

---

(١) وكأن المؤلفة تريد أن تقول إن التراث الإسلامي يفهم النص القرآني بروح يغلب عليها الاستاتيكية وليس التطور والديناميكية، وأنه لا تغيير في أي شيء في إشارة للمقولة التي تقول بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وهي هنا لا تريد أن تتعرض لها بقدر ما تريد الإشارة إلى تغير الخطاب القرآني في حديثه عن القدس وعن النبي إبراهيم بتغير الظروف، ففي مرحلة مكة كان الخطاب ساحرًا وفي مرحلة المدينة كان واقعيًا. وستقوم بشرح هذا بالتفصيل في الكتاب.

(٢) قصة تلمودية شهيرة من القرن الثاني الميلادي قبل الميلاد تدور حول أهمية ألا تسيء معاملة الناس، كما تؤكد على أهمية الصلاة والخشوع والصدق فيها، وأن الله سيستجيب كما تناقش فلسفيًا الفرق بين القانون الوضعي والقانون السماوي وبين القانون السماوي وبين تفسيره من قِبل المفسرين في التطبيق العملي على الأرض، حيث أظهر الله في أكثر من مرة رأيه بينما تمسك الحاخامات برأيهم ورؤيتهم، رغم معرفتهم برأي الله معللين موقفهم بأن التوراة ليست في السماء وإنما على الأرض وأنهم كمفسرين إنما يفسرون وفقًا لإرادة الله؛ ولذا فإن تفسيرهم صحيح بل هو الأصح، وتريد المؤلفة بهذا القول بأن الجماعة الإسلامية في مرحلتها المدنية اتبعت هذا النموذج، وهنا يتبدى معنى الجزء الثاني من عنوان هذا الكتاب "وكيف نزع هذا السحر".

(٣) انظر بشأن القصة، من كتاب bT Baba Mezia 59a–b؛ جيرشوم شوليم، الوحي والتراث كمصنفين دينيين في اليهودية، في كتاب لنفس (الكاتب)، بعنوان: عن بعض المفاهيم في اليهودية، برلين ١٩٩٦، ١٠٢-١٠٤.

Gershom Scholem, Offenbarung und Tradition als religiçse Kategorien im Judentum, in: Ders. (Hg.), Über einige Begriffe des Judentums, Berlin 1996, 102–104

التراث الإسلامي لا يقرأ الخطاب القرآني بالنظر للمآل الذي وصلتنا إليه هاتان المسألتان (النبي إبراهيم ومدينة القدس). ومع ذلك فإن شيئًا لافتًا في القرآن وهو الذي اتخذناه أيضًا عنوانًا لمحاضراتنا، وهذا الشيء يبدو في نظرنا حقيقة نتشارك فيها مع التراث في رأيه: إنها قوة سحر لغة القرآن وليس علينا هنا أن نرجع في ذلك إلى الأستاذ فريدريش ريكهارت الذي ترجم القرآن شعرًا حيث قال مرة على لسان أحد البراهمة:

«فلا بد وأنها قوة سحر بيان تتعلق به العالم مثل القرآن»[(1)].

بوسعنا أن نستند في مقولتنا هذه بالفعل على عالم موسوعي ظهر في بداية التاريخ الإسلامي، وبالتحديد من القرن الثامن / التاسع وهو أبو عمرو الجاحظ (٧٧٦-٨٦٨) والذي يضع البلاغ القرآني في سياق المعجزات. فالأنبياء- حسب الرؤية السائدة في عصره- يثبتون نبوتهم من خلال قدرتهم الخارقة على الإتيان بالمعجزات ولا تحدث هذه المعجزات تبعًا لقدرتهم هم كبشر (وإنما كأنبياء مرسلين من الله ومزودين بقدرة خاصة منه). ولكي تَقْبَل الناسُ هؤلاء الأنبياء فعليهم أن يلبوا تطلعات جمهورهم. يعزو الجاحظ ظهور الأنبياء ومؤسسي الأديان الثلاثة العظماء موسى وعيسى ومحمد إلى تطلعات تاريخية بالغة الخصوصية:

«أُعطِيَ جميع الأنبياء آيةً تُظهر صدقهم، حيث أرسل موسى إلى المصريين الذين كانوا يعظمون السحر، فأرسل الله إليهم موسى ليُسفّه سحرهم بعصاه السحرية التي تنقلب أفعى ساعة يشاء، أي تحداهم في الأمر الذي به يعجبون ويزهون ويَعْتَدُّون. وكان الناس في عهد المسيح يهتمون بالطب ويقدرون الأطباء ويثقون بهم، فتحداهم المسيح في ذلك، إذ أبرأ المرضى وأحيا الموتى، وكان

(١) فريدريش روكر- حكمة البراهمان، قصيدة تعليمية في مقتطفات، تحرير ار. كرويتنر وH فولشليجر، المجلد الأول "جوتينجن ١٩٩٨، ٤٥٨، الاقتباس وفقا لهارتموت بوبتسين، "انظر، إنا أنزلناه قرآنا عربيا"، في منتدى مكتبة بافاريا ٢٧ (١٩٩٩) ١.٣.

Friedrich Rckert, Die Weisheit des Brahmanen. Ein Lehrgedicht in Bruchstcken. Bearbeitet von R. Kreutner und H. Wollschlger. Bd. 1., Gçttingen 1998, 458. Zitiert nach Hartmut Bobzin, „Siehe, wir sandten ihn herab als arabischen Koran", in: Bibliotheksforum Bayern 27 (1999) 1. 3.

العرب قوم النبي محمد يُجلُّون البيان ويتباهون بالبلاغة والفصاحة، فتحداهم النبي محمد بالقرآن»[1].

من اللافت أن الجاحظ خلال محاولته إيجاز تاريخ النبوات يرفع الشكل الجديد للنبوة في القرآن وتميزه البلاغي جاعلاً إياه إحدى العلامات المميزة لزمانه. ولكن هل تكفي مجرد البراعة البلاغية لإثبات ادعاء الإعجاز؟ كانت معجزات كل النبيين السابقين معجزات «تحويل» بشكل قاطع: حيث حول موسى الجماد إلى حيوان، كما كان تحويل عيسى الموتى إلى أحياء - في عصر سادته طموحات علمية - في عين الجاحظ أيضًا سحرًا أكثر أهمية بالفعل. ومع ذلك فإن الجاحظ يرى أن بيان الكلمة الجديد لدى محمد والذي يصفه الجاحظ بأنه «بلاغي» هو معجزة أكثر لطفًا ودقة من معجزتي موسى وعيسى. كان على هذه الكلمة - حيث أريد من ورائها أن تضاهي المعجزتين - أن تكون كلمة مسحورة. ولا يجب أن يقتصر فهمنا لهذا الخطاب البلاغي الذي صيغ بشكل جمالي متعمد على كونه إنجازًا من ناحية الزخرفة والجمال الشكلي فحسب، بل إن هذا الخطاب يمتلك قوة إقناع جديدة جعلته قادرًا باستخدام أدوات مثل الرمزية أو القياس على توصيل أبعاد للحقيقة لم يكن يُكترث لها حتى ذلك الحين. وبالتركيز على القيمة الخاصة للغة كسمة لعصر النبي فإن الجاحظ يكون قد لخص بهذه الكلمات روح أواخر العصر الكلاسيكي متجاوزًا القرآن.

إنه «مجال التفكير» المكتظ بالنقاشات الذي تحظى فيه كلمة الله والكتاب بأفضلية على بقية مكونات العلم الأخرى[2]، حيث كانت هناك إعادة قراءة

(١) يلخص هذا الموجز عرضًا طويلاً في رسالة الجاحظ، رسائل الإعجاز، التي نشرها عبد السلام محمد هارون، أربعة مجلدات، القاهرة، ١٩٧٩، المجلد ٣، ص ٢٢١-٢٨١. كما أن هناك ترجمة بالمعنى لهذه الرسائل قدمها شارليز بيلات، في كتابه عالم الروح العربي، زيوريخ ١٩٦٧، ص ٨٠. Charles Pellat, Arabische Geisteswelt, Z- rich 1967, 80.

(٢) انظر: نورا شميت/ نورا كاتارينا شميد/ أنجيليكا نويفيرت (محررون)، حيز تفكير أواخر العصر الكلاسيكي. تأملات في مواد كلاسيكية في محيط القرآن، فيسبادن ٢٠١٦، وبتر براون، السلطة والبلاغة في أواخر العصر الكلاسيكي. الطريق إلى إمبراطورية مسيحية، ميونخ ١٩٧٥.
Nora Schmidt/Nora Katharina Schmid/Angelika Neuwirth (Hg.), Denkraum Sptantike. Reflektionen von Antiken im Umfeld des Koran, Wiesbaden 2016 und Peter Brown, Macht und Rhetorik in der Sptantike. Der Weg zu einem christlichen Imperium, Mnchen 1975.

موسعة لنصوص تشريعية أو نصوص كانت تعتبر ذات سلطة فعلية، وحيث يتم إحداث تغيير في صورة العالم عن طريق اللغة. تستحوذ الكلمة القرآنية على مكانة خاصة هنا. إنها شهادة وفي الوقت ذاته أداة لغوية لـ «سحر العالم» صدرت بحقه من قِبل المستمعين الخصوم المتطبعين بالوثنية والذي يغلب عليهم العالم التجريبي الخالص في مقابل عالم المؤمنين الذي يفيض بالروحانية وبذكر اليوم الآخر. أكدت أحدث الأبحاث العلمية نفسها[1] أن القرآن استدعى بقدر لم يكن معهودًا حتى ذلك الحين وبشكل أقوى من الكتابات المقدسة الأخرى الحياة الآخرة إلى العالم المعاش».

ومن المقطوع به أنه كان لابد أن يتم التعبير عن هذا «السحر للعالم» من خلال تدوين جمالي جديد للخطاب يخلق عالمًا جماليًا جديدًا من خلال إعطاء الأشياء بُعدًا روحيًا إضافيًا. ورأينا مؤخرًا كلاوس فون ستوش[2] - سائرًا على خطى نافيد كرماني[3]- وهو يضع التصنيف الجمالي لمختلف أشكال التعبير الذاتي الإسلامي كأساس لتحليل جديد للإسلام[4]. مما لا شك فيه أن العملية التي أخذت في الاشتداد في ذلك الوقت لفهم وخلق تصور عن عالم الدنيا من خلال تصور عن عالم الروح أحدثت حتى في ثقافات دينية أخرى تدوينًا جماليًا جديدًا للعالم الدنيا، ومع ذلك فإنه من الصعب إغفال حقيقة أن هذه العملية خلقت في الدين الإسلامي الذي كان يركز منذ البداية على الكلمة المجسدة صوتيًا آثارًا لافتة بشكل لم يكن معتادًا. أصبح العالم المسحور

(١) كريستيان لانجه، الجنة والنار في التراث الإسلامي ، كامبريدج ٢٠١٦.

Christian Lange, Paradise and Hell in Islamic Traditions, Cambridge 2016.

(٢) كلاوس فون ستوش عالم لاهوت ألماني كاثوليكي معاصر، له كثير من المؤلفات التي تتلامس مع الإسلام، ومن أشهرها كتابه النبي الآخر الذي كتبه بالاشتراك مع عالم العقيدة الإسلامية الألماني من أصل عربي مهند خورشيد وتصدر ترجمته العربية عن نفس الدار.

(٣) نافيد كِرماني، الله جميل، المعايشة الجمالية للقرآن، ميونخ ١٩٩٩. (وهو عالم عقيدة إسلامية ألماني الجنسية إيراني الأصل أصدر العديد من الكتب العامة عن الإسلام والغرب والمسيحية، عمل بالصحافة وله نشاط إعلامي واسع في ألمانيا، كانت أطروحته للدكتوراه عن الجمال اللغوي للقرآن ووسمها "الله جميل" ترجمت إلى العربية).

Navid Kermani, Gott ist schçn. Das sthetische Erleben des Koran, Mnchen 1999.

(٤) كلاوس فون ستوش، الإسلام كتحدٍّ. مقاربات مسيحية، بادِربورن ٢٠١٦.

Klaus von Stosch, Herausforderung Islam. Christliche Annherungen, Paderborn 2016.

روحيًا - كما بيَّن وبشكل خاص باحثو الأدب الإسلامي المتأخر[(١)] - هو الأرض الخصبة للشعر الصوفي الذي يتميز بتفرده على صعيد الأدب العالمي.

وفي الحقيقة فإنه يمكننا العودة بفكرة إدراك المعجزة البلاغية وقوة السحر الصادرة عن الكلمة إلى ما قبل زمن الجاحظ نفسه. ونحن هنا لسنا بحاجة إلى الاستعانة بعقيدة "إعجاز القرآن" المتجذرة بالفعل في القرآن[(٢)] بالتوازي مع الجاحظ، والتي تعزو لخطاب الرسول قُوى شبه سحرية حيث أصبح يُنظر لرسالته في داخل القرآن وبالتحديد من جانب خصومه بالشكل الذي كان من المنتظر أن يثبته التاريخ: يُنظر إليها على أنها "سحر" للعالم. ويتبدى تفضيل العالم العُلوي على العالم الدنيوي في القرآن، وهذا الأمر اعتبره ماكس فيبر سمةً مميزة للنبوة، ولكن هذا الأمر نفسه (تفضيل العلوي على الدنيوي) اعتبره خصوم النبي مسلّمة، و"تلاعبًا بالحقيقة" أي على أنها "سحر". رأى الخصوم الوثنيون معارفهم التي يستطيعون التثبت من حقيقتها وولاءاتهم الاجتماعية العريقة معرضة للخطر من خلال شمول العالم العلوي للعالم الدنيوي، وهو الشمول الذي بدأ يتبين يومًا بعد يوم.

يتمثل العرض التقليدي لهذا السحر فيما يعرف بمعجزة القمر، والتي ترتبط بسورة القمر، الآية ١-٢، حيث كان صاحب الرسالة يتنبأ قبلها لفترة طويلة وهو ما يمكن تشبيهه تمامًا بيوحنا المعمداني باقتراب عصر جديد. صدّر صاحب الرسالة نبوته بشأن إيذانه باقتراب اليوم الآخر برسم سيناريوهات عن انهيار الكون وتبدل الأجرام السماوية مع تعرضه كثيرًا لسخرية المستمعين

---

(١) انظر: هلموت ريتر، بحر الأرواح. الإنسان، العالم والرب في قصص فريد الدين عطار، لايدن ١٩٧٨.

Helmut Ritter. Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar, Leiden 1978.

(٢) أنجيليكا نويفيرت، عقيدة الإعجاز القرآني الإسلامية من وجهة نظر علمية أدبية، في: الإسلام ٦٠ (١٩٨٣) ص ١٦٦-١٨٣.

Angelika Neuwirth, Das islamische Dogma der Unnachahmlichkeit des Koran in literatur wissenschaft licher Sicht, in: Der Islam 60 (1983) 166 – 183.

الذين طالبوه مرارًا بتقديم العلامات المادية المؤذِنة باقتراب يوم القيامة؛ وذلك لأنه وخلافًا للجماعة اليهودية المثقفة حول يوحنا فإن مستمعي محمد قابلوا بشارات آخر الزمان بالاستغراب. لم يكن الكتاب المقدس المرجعَ الذي تعلَّم منه الناس في أماكن أخرى قراءة العالم بأعين التبشير المسيحي معروفًا كثيرًا في الوسط الوثني بشبه الجزيرة العربية، ويمكننا القول بأنه كان بلا سلطة نصٍّ مهيمنة حيث كانت الأولوية للمحسوس والمادي؛ لذلك فإن نبوءات محمد عن اليوم الآخر كانت في أعين خصومه بحاجة إلى أدلة مرئية. كان دائمًا ينفي عن نفسه ما يطالبونه به من مرجعية الحكم على كلٍّ من العالَمَيْن؛ العالم الدنيوي والعالم المتخيل للكتاب المقدس على السواء. كانت إرهاصات اليوم الآخر تُقَدَّم حتى ذلك الحين على أنها أحداث خاصة بمستقبل غير محدد. والآن بدا خسوف القمر- الذي ربما حدث تاريخيًا- مؤكدًا لحقيقة ما بشَّر به. كان اليوم الآخر يلقي بظلاله الواضحة: تبدأ سورة القمر بالصيحة: (الآية ١): "اقتربت الساعة وانشق القمر".

ومع ذلك فلم يكن من الممكن إقناع المستمعين. ربما كان الناس معتادين بالفعل على حدوث تغييرات مؤقتة في الأجرام السماوية. فلماذا ينتظر من القمر المُنشق إذن أن يدل على نفسه؟

استمر النص إذن (سورة القمر، الآية ٢): "وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر"[1] معيدين الكرة بذلك للنبي الذي يتهمونه بالخداع والتلاعب، حيث إنه لم يُقصد بالسحر اتهامه بتغيير الجرم السماوي بيديه مثلًا، بل التلاعب في العالم من خلال "سحر الكلمة"، وذلك من خلال تصوير الأمور المادية على خلاف حقيقتها، أي على أنها علامة ذات أهمية أخروية. كان أي تبطين للحقيقة بمعان عُلوية يبدو لهم سحرًا، كصورة مسحورة خادعة و"مختلقة" باستخدام وسائل بلاغية. يتم هذا السحر- حسب إدراكهم- من

(1) أُسقطت كلمة "يعرضوا" من ترجمة المؤلفة في النص الألماني، المترجم.

خلال خطاب وبالمصطلح القرآني "بيان". أي إنه وباعتماد القرآن تعبير سحر البيان، فإن القرآن يقوم بنفسه بالفعل بتسمية الشيء الجديد الثوري الذي ظهر في العالم من خلال نبوة محمد.

ما نحن بصدده الآن هو في نهاية المطاف نسخة مصغرة من الخلاف بين أكبر تراثين تفسيريين في العصر الكلاسيكي المتأخر؛ تفسير النص والعالم بمفهوم الأدب وتفسير النص والعالم كذلك، ولكن بمعنى يتجاوزهما مُستلهِمًا من الكتب المقدسة معنىً روحانيًا. كان الطريق إلى إقناع المستمعين بمرجعية النص للعالم التي ينادي بها القرآن لا يزال بعيدًا وقت حدوث هذا الخلاف، ومع ذلك فإن صاحب الرسالة نجح في النهاية حسبما يدل تطور التاريخ في الإقناع بـ "سحر كلمته" وفرض قراءته المضمنة الأخروية للعالم ضد القراءة الأدبية البسيطة لأن النص المقدس للإسلام ككل لا يزال يُفهَم حتى اليوم على أنه نصٌ مشفرٌ أخرويًا، كما أنه نص موجَّهٌ "روحانيًا". كما أن الرسالة لم تتضرر أيضًا بعدم ثبوت ما حذر منه صاحبها نتيجة انشقاق القمر وهو زوال الكون، حيث تم إضافة الآية فيما بعد ببساطة إلى الكثير من "النبوءات السابقة" الأخرى [1].

نريد - في كتابنا هذا - أن نتتبع ظاهرة سحْر العالم من خلال اللغة، سحر البيان في القرآن ثم العدول عن هذا السحر فيما بعد في سياق النقاشات التفسيرية، وذلك من خلال تسعة فصول مترابطة بشكل بسيط. يقدم أول فصلين في الكتاب للقرآن كنص من أواخر العصر الكلاسيكي، وبذلك كجزء من "عالم كتابي" [2] متعدد الثقافات موجود بالفعل. ثم أحاول من خلال الفصول الخمسة التالية شرح الحيوية الصادرة عن سحر البيان، و

(١) تذهب المؤلفة هنا إلى أنه لما لم يحدث ما بلغ به النبي عن ربه في سورة القمر فإنه أضاف آية أخرى في وقت لاحق، وبغض النظر عن دليلها العلمي على هذا أو على قراءتها التفسيرية الخاصة بها، فنحن نترجم ما كتبت بدقة وبأمانة علمية حتى وإن لم نوافقها في بعض ما تذهب إليه.

(٢) انظر بالنسبة لهذا المفهوم جاي سترومسا، العالم الكتابي للمسيحية القديمة، لندن ٢٠١٦.
Guy Stroumsa, The Scriptural Universe of Ancient Christianity, London 2016.

"تدوير" صورة العالم وذلك من خلال ذكر العديد من الأمثلة: من خلال التوسع الجديد في إدراك المكان والزمان، ومن خلال اكتشاف بُعد عاطفي في البيانات الإلهية الذاتية عن العدالة والرحمة، والتي تتضح حتى في قراءة جديدة لوصايا موسى العشر. وفي الفصلين الأخيرين سنحاول تتبع العملية الجدلية لـ "إعادة العالم الروحي العلوي الذي تم افتراضه في مكة، لطبيعته الدنيوية"، ومن ثَم "تحرير صورة هذا العالم من السحر"، ذلك التحرير الذي تم في المدينة، وإنْ بشكل غير تام، ولكنه جوهري. يتبين هذا التحرير من خلال عنصرين أساسيين للعقيدة القرآنية: التصور الذي طُوِّر في مكة عن المحور الحرام "القدس- مكة" وهو التصور الذي سيهتز في المدينة، ومن خلال شخصية إبراهيم التي رسمت بشكل روحي في مكة، ثم تحولت في المدينة إلى شخصية تاريخية ثم يتم تجريدها في النهاية حتى تصبح رمزًا فكريًا في مجال التفسير.

وفي الختام كلمة شكر: لم يكن هذا الكتاب ليرى النور لولا إلهام المكان المتفرد؛ مدينة ريجنسبورج الجلية معماريًا المبدعة في الدراسات التفسيرية. الشكر موصول كذلك لكريستوف دومين والذي كان أيضًا من قبل ملهمًا لأفكار خاصة بالبحث القرآني على إتاحة هذا الجو المهيب لي. ولكن الكتاب لا يعيش على حروفه وحدها، بل أيضًا على صوره- ولذلك أود أن أتقدم بخالص الشكر على هذه السلسلة الموفقة من الصور التوضيحية للسيدة إنيس باومجارت دومين. كما أدين بالشكر المستحق على هذه المساعدة المهنية المخلصة التي قدمها لي وكيلي في مدينة ريجنسبورج خلال تحرير النص السيد الدكتور ماتياس إدِرِ، وأدين بالشكر لمساعدي الذي لا أستطيع أن أوفيه حقه من التقدير السيد ديرك هارتفيج المدرس المساعد على الرعاية النهائية للنسخة الأولية للكتاب، فبدونهم جميعًا لم يكن الكتاب ليصدر بهذه السرعة. أما النقاش الدؤوب الذي بدأ في الختام تمامًا مع زميلي فلوريان ليبكه الباحث في علوم الآثار وعضو مجلس أمناء متحف الشرق والكتاب

المقدس في مدينة فريبورج السويسرية، وهو النقاش الذي وصلت منه أفكار مهمة لمسودة الكتاب، فقد كان من ثمار "أفضال القدس"، تلك المدينة التي بدأ فيها البحث عن مغزى ومعنى التاريخ.

أنجيليكا نويفيرت

القدس الثاني من شباط / فبراير ٢٠١٧

الفصل الأول

الانتقال من مرحلة الوحي المنزَّل "البلاغ" إلى مرحلة الكتاب المدوَّن

سجالات:

كيف استطاع كتاب رقيق الحجم بهذا الشكل لا يكاد يتجاوز حجمه حجم العهد الجديد أن يغير عصره بشكل دائم في أقل من ثلاثة عقود لدرجة تضطرنا للحديث عن تحوُّل، سواء من الناحية العقائدية أو من الناحية الجغرافية الثقافية، تحوَّل نشأ عنه إعادة ترتيب الأوضاع في منطقة البحر المتوسط؟

هذا السؤال يستدعي السؤال التالي عن العلاقة بين ما ورد في الكتاب المقدس وبين ما أتى به الإسلام وفي الصدارة منه القرآن، ذلك الكتاب الذي كثيرًا ما يجري استدعاؤه من وقت لآخر سواء في العالم الإسلامي أو على صعيد الرأي العام الغربي كشاهد رئيس عند التعريف بالإسلام؟ والسؤال الذي نعنيه هو: هل يعتبر الإسلام جزءًا من ثقافة منطقة البحر المتوسط التي سادت أوروبا في أواخر العصر الكلاسيكي؟ هل من الممكن أن يكون الإسلام قد ساهم في الخطاب الذي قامت عليه هذه الثقافة؟ أم أنه اصطبغ بخصوصية ذات طابع محلي غالب عليها ثقافة البطولة والقتال السابقة على ثقافة التوحيد؟[1]. إن عدم حسم هذه المسألة حتى الآن واستمرار الاستبعاد الشائع للإسلام من تاريخ الحضارة الأوروبية يفرض كذلك علينا إعادة التفكير بشأن السرديات التي هي ربما كامنة هنا في هذا القول، ولكنها سرديات فاعلة ومؤثرة.

---

(١) ومع ذلك فلا تزال هناك حاجة لمراعاة التراث العربي عند تمثل نشأة الوسط القرآني. دافع عزيز العظمة مؤخرًا في كتابه ظهور الإسلام في أواخر العصر الكلاسيكي، الله وشعبه، نيويورك/ كامبردج، ٢٠١٤، دافع عن اعتبار أواخر العصر الكلاسيكي ذات الصبغة العربية خلفية لنشأة القرآن.

Aziz al-Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and his People, New York/ Cambridge 2014.

وانظر أيضًا كتاب العرب في أواخر العصر الكلاسيكي، تاريخ العرب من الآشوريين حتى الأمويين، لمؤلفه يان ريتسو، صدر في لندن ونيويورك عام ٢٠٠٣،

Jan Retsö, The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads, London/ New York 2003.

وكتاب بتر ويب: تصور العرب، الهوية العربية ونشأة الإسلام، أدنبره، ٢٠١٦.

Peter Webb, Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam, Edinburgh 2016.

تسبب الخلاف بشأن العلاقة بين الإسلام من ناحية وبين التراث الأوروبي الذي طغت عليه الصبغة الهلنستية والكتابية من ناحية أخرى[1] في تصدعات عميقة، ليس في الرأي العام فحسب، بل في البحث العلمي أيضاً. غير أن هذا السؤال يدل بهذه الطريقة الانقسامية التي صيغ بها هنا على صورة بعيدة ومبسطة جداً عن تاريخ الظرف الذي أنتج القرآن؛ وذلك لأن الثقافات الدينية لأواخر العصر الكلاسيكي غلب عليها بشكل عام طابع الاختلاط بين الأديان، حيث اشتبكت في النقاش الدائر آنذاك تقاليد دينية متباينة ومختلفة في خصوصيتها.

أصبحت فترة "أواخر العصر الكلاسيكي" تظهر بشكل أكثر جلاء في صورة نطاق أفكار[2]، لا تحدده فقط سياسات قوى عظمى، بل وقبل كل شيء تصيغه "سلطة النص"، كما تتجادل بشأنه النقاشات الحادثة بين مختلف الديانات والفلسفات. يمكن فهم فترة أواخر العصر الكلاسيكي بتعبير حاد بعض الشيء على أنها "منطقة صدى" أو كمنطقة قراءة" لنصوص تحظى بمعيارية تشريعية، سواء أكانت هذه النصوص هي العهد القديم كما ورد في الترجمات الآرامية (الترجوميم)[3]، ولاحقًا عن طريق الحاخامات، أو كانت هي الفلسفة اليونانية من خلال آباء الكنيسة، أو كانت هي الشعر العربي القديم على يد شعراء

(١) «سنستعمل هنا تعبير «كتابي» في ترجمة الكلمة اللاتينية الجذر (بيليكال)، ولم نشأ أن نترجمها ترجمة صوتية كأن نقول «بيليكال»، أو «بيلية» كما هو شائع في بعض الكتابات العربية، وسنستعمل تعابير «كتابي» و«كتابية» عند الإتيان بالصفة على أن يفهم منها الكتاب المقدس بعهديه. وتجدر الإشارة إلى أن ترجمتها بالإنجيلي غير دقيق لأن الإنجيل ترجمة لـ gospel وليس لـ bible، فالأخير هو الكتاب المقدس بعهديه، والخلط بينه وبين الإنجيل فقط يأتي من كون المسيحية تستخدم في تعبدها ولاهوتها الكتاب المقدس كاملاً وليس فقط الإنجيل أو العهد الجديد.

(٢) انظر في هذا السياق كتاب نطاق فكر أواخر العصور الكلاسيكية للمؤلفين نورا شميت ونورا كاتارينا شميت وأنجيليكا نويفيرت.

(٣) تعقيب المراجع النقدي: الترجوم هو الترجمة الآرامية للكتاب المقدس، وينقسم إلى ترجوم البنتاتوكس أي ترجوم الأسفار الخمسة مثل: ترجوم يوناثان المنحول، وتراجيم الأنبياء، وتراجيم الكتب، وكانت هذه الترجمة تستخدم في الوعظ والصلاة في الكنيس، متداخلة مع الأدب المدراشي «التفسير»، وكما سيأتي فعملية «الترجوم» قريبة في نظر نويفيرت من مسألة استعادة السور القرآنية بعض المساحات السابقة بالتوضيح والشرح في سور أخرى أو أجزاء أخرى من نفس السورة، انظر، المدخل إلى الكتاب المقدس، الجزء الأول: التوراة وعالم الشرق القديم، الخوري بولس الفغالي، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ٩٠- ٩٣.

صدر الإسلام. أصبح لجميع هذه التقاليد القديمة الآن بُعدٌ باطني جديد من الإحساس بالقرب من الله في صورة الكلمة.

وبناءً على ما سبق يتعين علينا أن نضع نشأة القرآن وأن نفهمها في سياق ممتد (زمانيًا) قدر الإمكان، ولكنه سياق مفعم بالكثير من الحيوية والطاقة (*من الحوار مع أصحاب الأديان والفلسفات المجاورة والتي دخل معها القرآن في نقاش وجدل وحوار*). أصبح الموقف المقبول علميًا بشكل عام هو أنه لا يمكن فهم اليهودية والمسيحية من خلال "نطاق أفكار العصر الكلاسيكي المتأخر" على أساس ثنائية انتصار دين وهزيمة آخر، وإنما على أساس الانجذاب والتنافر المتبادلين بينهما[1].

يتسم الإسلام المبكر حسب مضمون القرآن نفسه بسجالات وجدالات مشابهة بين أصحاب دين وأديان قديمة، (*في شكل*) مفاوضات امتدت لأعوام بين أصحاب بعض الموروثات العقائدية في تفاعلهم مع مكونات علمية عربية موروثة (*قديمة سابقة على ظهور الإسلام*) في شكل نقد ذاتي.

إذا قبلنا بهذه الحيوية الداخلية لفهم نشأة القرآن، فإن الفكرة الشائعة عن الثنائية القائمة على عالمية الكتاب المقدس في مقابل محلية اللغة العربية ستفقد من حدتها بشكل هائل ابتداءً[2]. ومع ذلك فإن صدعًا أكثر عمقًا

(١) اختصر بتر شيفر العملية الجدلية في كتابه: جذب وتنافر، اليهود والمسيحيون في القرون الأولى لالتقائهما، توبينجن ٢٠١٥.

Peter Schäfer, Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung, Tübingen 2015

وهذه فكرة رئيسية لدى أنجيليكا نويفيرت وهي أنه لا يمكن فهم المسيحية بطريقة سطحية كأن نقول إنها انتصرت وأن اليهودية انهزمت، بل إن المسيحية ما هي إلا نتاج الجدل والحوار السائد في ذلك الزمان، ثم إنها تذهب إلى أن الإسلام وفي القلب منه القرآن يسري عليه نفس المبدأ.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: اهتمت نويفيرت في الكثير من كتاباتها بالتركيز على هذا الفصل بين الإسلام والأديان الكتابية، والذي انعكس بشكل علمي على المناهج المستخدمة في دراسة الإسلام والقرآن، حيث إنها لا تطبق على الإسلام المنهجيات التي تطبق على اليهودية والمسيحية ولا تطبق على القرآن المناهج التي حققت إفادة كبيرة في تطبيقها على الكتاب المقدس، فالقرآن وفق نويفيرت ظل ينظر له كنص خارج لائحة النصوص المقدسة التوحيدية، كـ«نص موحد لكن غير كتابي» كما تنقل عن عزيز العظمة، والدراسات القرآنية الغربية، كما تقول: «لا تزال تتبع مجموعة انتقائية ومحدودة من المناهج والتي تميل لأن تكون جوهرية في تعاملها مع القرآن»، وتمثل الرغبة في تجاوز هذا الفصل أحد أهم محاور اشتغال نويفيرت، انظر: الاستشراق في الدراسات الإسلامية، الدراسات القرآنية نموذجًا، أنجيليكا نويفيرت، ترجمة: طارق عثمان، موقع تفسير، ص٧، ٨.

سيفصل بين مجموعتين أخريين متشاكستين من الباحثين وهما: المجموعة التي دأبت على تبنّي مبدأ منهج البحث التاريخي في التعامل مع النبي محمد ورسالته في مكة والمدينة في الفترة بين عامي ٦١٠ و٦٣٢، وبين مجموعة الباحثين الذين يشككون في رواية نشأة القرآن برمّتها، ويعتبرون القرآن وثيقة مجهولة المصدر ولا يمكن الجزم بتاريخ نشأتها، ولا تستند إلى أي وحي[1].

---

(١) تعقيب من المراجع النقدي: تشير نويفيرت هنا إلى ما بات يعرف بين الباحثين بـ«الاتجاه التنقيحي» أو «اتجاه المراجعين»، وهو اتجاه ظهر في البحث الغربي في سبعينيات القرن الماضي تقريبًا، يقوم على التشكيك الكامل والمبدئي في كل المصادر الإسلامية، حيث ينطلق من كونها مصادر غير موثوقة من الناحية التاريخية فلا تصلح كمصادر تعين المؤرخ في عملية بناء سردية موثوقة عن تاريخ بدايات الإسلام، وإنما يتم النظر لها كمحض بناء لـ«تاريخ خلاص» وعملية «تزييف ورع» للتاريخ تصلح للتحليل الأدبي فحسب.

في مقابل هذا يحاول رواد هذه الاتجاه في بنائهم سردية حول تاريخ الإسلام اللجوء لمصادر أخرى، بالأساس الوثائق التاريخية غير العربية المعاصرة للقرن السابع الميلادي (آرامية، سريانية، بيزنطية)، إلى جانب الأدلة الأركيولوجية مثل: النقوش والعملات والمخطوطات.

ويفترق هذا الاتجاه عن ما تسميه حياة عمامو بـ«المقاربة النقدية» والتي تبلورت في أواخر القرن التاسع عشر مع نولدكه وبلاشير، بكونه لم يقف بنقده ورفضه عند مدونات السيرة والحديث، بل تخطاها للتشكيك في القرآن ذاته وتاريخه، وهو التاريخ الذي كانت ملامحه العامة على الأقل مقبولة لدى معظم المستشرقين «الوصفيين» و«النقديين» على حد تعبير عمامو.

وقد نتج عن هذا الاتجاه فرضيات «مثيرة» بتعبير شتيفان فيلد حول تاريخ القرآن، منها افتراض وجود نسخة أصلية منه بلغة أخرى، كما هي فرضية لكسنبرج في كتابه «قراءة آرامية سريانية للقرآن»، أو تأخر إنتاج نسخة معتمدة منه إلى القرن الثالث الهجري كما يرى وانسبرو وغيره.

من أشهر رواد هذا الاتجاه: جون وانسبرو، باتريشيا كرون، مايكل كوك، جيرالد هوتنج، يهودا دي نيفو.

وقد خضع الاتجاه لكثير من النقد في الكتابات الغربية، حيث حاول كثير من الباحثين إبراز المبالغة الشديدة في رفض المدونات الإسلامية وادعاء كونها غير موثوقة تاريخيًا، كأن جميع المسلمين قد أصابهم نسيان ذاكرة جماعي بتعبيرات بهنام صادقي، وكذا إبراز الغرابة الشديدة في فروضهم حول تاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، وكذلك في كشف التعسف المنهجي في كثير من القراءات والاستنتاجات.

وتصفهم نويفيرت دوما بأنهم «تيار مناهض للفيلولوجي»، بمعنى أنهم يشتغلون بعيدًا عن الصرامة التي تفترضها الدراسات النقدية الغربية القائمة على الفيلولوجي، وتهتم بإبراز علاقة فروضهم بتفويت الاهتمام المطلوب بالبنية الأدبية للنص القرآني، والتي تبرز تمامًا كونه ينتمي لفترة قصيرة ولا يمكن اعتباره ناتجًا عن تجميع وتحرير لأقوال متطاولة العهد مثل آراء لولينغ ووانسبرو، كما تبرز عربية أسلوبه وبناه وعدم إمكان اعتباره تحريرًا لاحقًا لنص غير عربي كفرضية لكسنبرج، أو كونه ينتمي لسياق جغرافي آخر.

ومن أشهر الكتب في هذا الاتجاه:

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, 1977

الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة، جون وانسبرو.

Hagarism: The Making of the Islamic World, 1977

مترجم للعربية بعنوان: الهاجرية، دراسة في المرحلة التكوينية في الإسلام، ترجمة: نبيل فياض،

يعود منهج الشك المستعمل في الأبحاث القرآنية إلى كتاب "دراسات قرآنية" للباحث جون وانسبرو، وهو كتاب ذو تأثير واسع صدر عام ١٩٧٧ (١)،

صدر عن المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠٢٠، وقد طبع قبلها وصدر عن دار الليبرالية لنفس المترجم لكن بعنوان «الهاجريون، صناعة العالم الإسلامي».

-Die dunklen Anfänge: neue Forschungen zur Entstehung und fruhen Geschichte des Islam. Edited by Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin. Birkach: Verlag Hans Schiler, 2005.

وهو مترجم للإنجليزية بعنوان:

The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History, 2009,

The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam From Polemic to History, G. R. Hawting Cambridge University Press, 1999

فكرة الوثنية ونشأة الإسلام، جيرالد هوتنج.

انظر: موضعة القرآن في سياق العصور الكلاسيكية المتأخرة، أنجيليكا نويفيرث، ترجمة، أمنية أبو بكر، منشورة على موقع تفسير، وللتوسع في العلاقة بين الرؤى التنقيحية وتفويت الاهتمام بالبنية الأدبية للقرآن، انظر: التاريخ والقرآن علاقة جدلية، ملاحظات حول تاريخ القرآن والتاريخ في القرآن، أنجيليكا نويفيرث، ترجمة: إسلام أحمد، منشورة على موقع تفسير، وانظر، تاريخ القرآن: لماذا لا نحرز تقدمًا، شتيفان فيلد، ترجمة: حسام صبري، منشورة على موقع تفسير، ص١٧

وثمة عدد من العروض الهامة المنشورة لهذا الكتاب وهي مترجمة إلى العربية مثل:

عرض كتاب جيرالد هوتنج «فكرة الوثنية ونشأة الإسلام»، لوليد صالح: ترجمة: أمنية أبو بكر، وعرض كتاب قراءة آرامية سريانية للقرآن، لفرنسوا دي بلوا، ترجمة: هدى النمر، وعرض كتاب البدايات المبهمة، لجيرالد هوتنج، ترجمة: هند مسعد، وعرض كتاب الدراسات القرآنية، لنكاول كيرستن، ترجمة: هند مسعد.

وحول المقاربات الغربية وعلاقتها بالمصادر الإسلامية، راجع: السيرة النبوية، منهج، نصوص وشروح، حياة عماسو، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤، ص٥٠- ٧٦.

(١) انظر كتاب «دراسات إسلامية، مصادر طرق تفسير الكتاب المقدس» للمؤلف جون وانسبرو، أوكسفورد ١٩٧٧.

John Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford 1977

- جون وانسبرو هو باحث أمريكي المولد ولد في ألينوي ١٩٢٨ وتوفي بفرنسا ٢٠٠٢، عمل في لندن في كلية الدراسات الأفريقية والشرقية؛ أسس وانسبرو ما يسمى بالمدرسة التنقيحية للدراسات الإسلامية من خلال نقده للمروية الإسلامية عن بدايات الإسلام، وحاول تقديم تصور بديل لهذا استند فيه على أن القرآن دائمًا ما كان يتجادل مع ديانات التوحيد المجاورة في الوقت الذي كانت فيه بداية الإسلام المعروفة في مجتمع مشرك غير موحد؛ وبالتالي يذهب وانسبرو ومن تبعه إلى أن القرآن تمت كتابته متأخرًا مائتين عام عن الرواية الرسمية الإسلامية لظهوره؛ والسبب في ذلك كما يقول إن المسلمين بعد أن تعاملوا لاحقًا مع ديانات التوحيد اليهودية والإسلامية؛ قاموا بكتابة ردود عليها في قرآنهم ويذهب في قراءته هذه إلى أن الإسلام لم يكن مقصودًا به من البداية دين جديد، وإنما كان محاولة إصلاحية لليهودية والمسيحية من الداخل، ثم إنه تم استعماله من قبل السياسيين لإكساب الشرعية لإمبراطوريتهم الجديدة؛ باختصار القرآن نتيجة لنشأة الإمبراطورية العربية وليس سابق لها. تبع وانسبرو في نظريته هذه مجموعة من الباحثين أشهرهم باتريشيا كرونه ومايكل كوك اللذان سيأتي تعريف مخصص لهما أسفل هذا. لم تستطع نظرية وانسبرو الثبات طويلًا للانتقادات الهامة التي وجهها لها كثير من الباحثين ومنهم الغربيون، كما أن الكشوفات الآثارية الحديثة لمخطوطات المصاحف التي تعود قريبًا جدًا لعصر النبوة والخلفاء الراشدين والتي تحتوي النص القرآني كما نعرفه اليوم، دحضت هذه النظرية تمامًا.

وتبعته في نفس العام محاولات أخرى للمراجعة التاريخية بقلم باترتشيا كرون ومايكل كوك [1]. كان تشكُّك الباحثين إزاء النصوص الإسلامية التاريخية التي لم توثق إلا بعد وقوع أحداثها بنحو قرن سببًا في قصور رؤيتهم إلى أقصى درجة فيما بدأ القرآن بالنسبة لهم وكأنه نص مكتمل وجاهز، وفسروه وانسبرو على أنه أقرب إلى النص التجميعي الذي وضع في القرنين الثامن والتاسع الميلادي لصالح كنيسة للمسيحيين اليهود في بلاد ما بين النهرين، واعتبرته كرون وكذلك كوك إسقاطًا لأحداث سورية على شبه الجزيرة العربية [2].

وبذلك أسس هؤلاء الباحثون لسردية مضادة وقوية الحجة عن نشأة القرآن، وهي سردية تعتبر تحولًا جذريًا في مواقف ظلت راسخة لفترة طويلة. وظلت هذه الرؤية في شكلها العام سائدة على مدى ثلاثين عامًا تشكيك في تاريخية الحدث القرآني وذهب الباحثان من خلالها إلى أنه لا يمكن وضع القرآن في إحداثيات مكانية وزمانية موثوقة. أدى هذا إلى إحداث هزة عنيفة ليس فقط في تقاليد البحث العلمي الثابتة في الغرب منذ القرن التاسع عشر *(التي تقبلت الرواية الإسلامية بتاريخية النبي وكونه هو من أملى القرآن على صحابته*

(1) انظر كتاب «الهاجرية، صناعة العالم الإسلامي» للمؤلفين باترشيا كرون ومايكل كوك، كامبريدج ١٩٧٧.

Patricia Crone/Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge 1977

- باترتشيا كرونه: واحدة من أشهر المستشرقات المعاصرات، تخصصت في الدراسات القرآنية وهي دانماركية الأصل ولدت في عام ١٩٤٥ وتوفيت عام ٢٠١٥، لها كثير من الكتب والدراسات ومنها الكثير الذي ترجم إلى العربية، ومثّلت كرونه المدرسة الغربية المشككة في السيرة النبوية وفي القرآن حيث ذهبت إلى أنه نص كُتب لاحقًا زمن الفتوحات العربية، من أشهر كتبها "الهاجريون" الذي ترجم في بيروت، و"تجارة مكة" الذي ترجمته د. آمال الروبي إلى العربية عن المجلس الأعلى للثقافة مشروع الألف كتاب.

مايكل كوك ولد ١٩٤٠ باحث بريطاني درس الاستشراق في الكلية الملكية في كامبريدج، اشترك مع باترشتشيا كرونه في تأليف كتاب الهاجريون، تبنى نفس المنهج الشاك في المصادر الإسلامية للسيرة، وحاول كتابة التاريخ الإسلامي رجوعًا إلى مصادر فارسية وعربية وثنية من خلال النقوش والمصادر الآرامية واليهودية رافضًا الاطمئنان إلى الرواية الإسلامية التي تنسب النبي محمد إلى جده إبراهيم عن طريق السيدة هاجر، وهذا الرفض قال به كثير من المستشرقين معللينه بأن النبي محمد اختلق لنفسه هذا النسب كي يحق له أن يكون نبيًا، وهم يرفضون هذا النسب ويقولون إنه ما هو إلا محض ادعاء.

(2) انظر نيكولاي سيناي، القرآن في: راينر برونر (محرر)، الإسلام، وحدة وتنوع، شتوتجارت ٢٠١٦، ١٣٣-١٦٦.

Nicolai Sinai, Der Koran, in: Rainer Brunner (Hg.), Der Islam. Einheit und Vielfalt, Stuttgart 2016

بغض النظر عن كون القرآن وحيًا من السماء أو من بنات أفكار النبي) حيث تسبب التشكيك في السند الإسلامي وما يرتبط بهذا السند من إقصاء للقرآن عن الوسط الذي نشأت فيه الديانتان السابقتان عليه في إحداث فجوة عميقة وحادة بين متخصصي الدراسات القرآنية، وهو ما أدى إلى أن أجزاء واسعة من العالم الإسلامي أصبحت تنظر اليوم في شك وريبة لأبحاث المؤرخين الغربيين في هذا الموضوع.

ولكن هل تسبب الشك في إحداث نقلة نوعية حقًا؟ ألم يتم ببساطة إبدال علوم دينية بعلوم دينية أخرى، إبدال حساب المآلات باستخدام حساب آخر، استبدال تصور الإسلام الداخلي تجاه القرآن على أنه بداية تمت بإرادة الرب، لصالح منهج بحثي في التاريخ يضع فرضية تقول إن مؤلِّفًا أو جمعًا من المؤلفين تعمدوا تجميع كتاب من أجل التمهيد الأسطوري بشكل لاحق لهوية جديدة، وهو ما يعتبر تزييفًا في نهاية المطاف؟

يمكننا أن ننفي الأمرين باطمئنان، فالقرآن لم يعرف تطورًا في أي من الاتجاهين وهو أمر محسوس وثابت، والقول بتصور عن بدايات لكتاب مقدس كالقرآن مشابه لما تذهب إليه أبحاث العهد القديم والعهد الجديد هو أمر لا يمكن قبوله. *(هنا تذهب المؤلفة إلى أن الباحثين الغربيين ممثلي هذا الاتجاه مثل "وانسبرو، كوك، كرونه" متأثرون في موقفهم هذا بالأبحاث الأوروبية التي تناولت نشأة العهدين القديم والجديد، وكيف أنها انتهت إلى أنهما كتبا على مدار قرون عديدة من قبل مؤلفين مختلفين، وأن القرآن هو كذلك أيضًا، وهو ما ترفضه نويفيرت وتقول إن هذا الأمر لا ينطبق أبدًا على القرآن وإن شواهدها على ذلك من داخل النص نفسه ومن خارجه أيضًا كما ستفصل لاحقًا)*[١].

(١) تعقيب من المراجع النقدي: ينظر الكثير من رواد الاتجاه التنقيحي للقرآن الذي بين أيدينا باعتباره نتاجًا للقرن الثاني الهجري، وكونه يعد تجميعًا وتحريرًا لمجموعة من نصوص سابقة مختلفة المؤلف أو المصدر تخص جماعات دينية مسيحية أو يهودية أو يهودية متنصرة، وأن هذا التجميع تم في سياق إضفاء هوية لاحقة على المسلمين تؤكد انفصالهم عن المسيحية البيزنطية، وتوضح نويفيرت كون بناء النص القرآني نفسه يكشف عن صعوبة وجود أي عمليات للتجميع أو التحرير أو كونه يخص أكثر من جيل، وهو البناء الذي حاولت نويفيرت اكتشافه منذ كتابها «في بنية السور المكية، ١٩٨١» والموضح كذلك في كثير من دراساتها، كما أن نويفيرت أبرزت وحدة السور القرآنية كنوع أدبي قرآني أصيل يمثل وحدة البلاغ النبوي، مما يقف كذلك أمام

إن المساواة بين علوم البحث في العقيدتين ليست عادلة، حيث إن هناك في التراث الإسلامي سندًا آخر عابرًا للتاريخ للنص القرآني؛ إنه قصة الوحي النبوي المذكورة في السيرة النبوية ذات الانتشار الواسع والتي تتضمن القرآن تاريخيًا. ومن خلال هذا النص نتحصل نحن على معلومات عن الجماعة المسلمة التي آمنت بالقرآن والتي كان ميلادها هو لحظة مولد القرآن، أي إنهما يعتبران توأمين - حتى باعتراف مدرسة البحث التاريخي المتشككة نفسها. وتناولت كتب السيرة في التراث الإسلامي هذه الجماعة وأعطتها حقها تمامًا من الرواية، وإن كان هذا خارج القرآن [1]. كانت تكلفة الفصل بين القرآن وبين قصة الجماعة المسلمة باهظة الثمن، حيث انفصلت من تلك اللحظة فصاعدًا سمات مميزة للنص القرآني، مثل البنية الحوارية للخطاب، والبلاغة التعبيرية التي تشير للشفاهة وكذلك الجدال مع الشعر العربي. سقطت هذه السمات من الاعتبار. ولكن الثمن السياسي كان باهظًا هو الآخر، حيث انهارت منذ ذلك الحين ولمدة طويلة الجسور بين كل من ثقافتي التحليل وأدواتها [2].

فرضية التجميع، وهو ما يجعل تاريخ النص القرآني مختلفًا عن تاريخ الكتب السابقة، كما تبرز كتابات نويفيرت وبواليفو وماديغان وجراهام مسألة «سلطة النص» والإحالة للمصدر السماوي كأحد سمات النص المركزية وشديدة التبكير في نسيجه والتي تجعل كذلك تاريخه مختلفًا عن الكتب السابقة، التي تكونت سلطتها ومرجعيتها بأثر رجعي كما يعبر وليام جراهام. للتوسع، راجع:

الاستشراق في الدراسات القرآنية، أنجيليكا نويفيرت، ترجمة: طارق عثمان، القرآن والتاريخ: علاقة جدلية، تأملات حول تاريخ القرآن والتاريخ في القرآن، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.

إعلان سلطة القرآن في القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير.

حديث القرآن عن القرآن في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير.

(١) نختلف مع المؤلفة في هذه النقطة فكتب السيرة تناولت الجماعة المسلمة داخل وخارج النص القرآن، وكان ذلك واضحًا للغاية على سبيل المثال في مبحث أسباب النزول والتي كثيرًا ما كانت صدى لمعايشات عايشتها الجماعة المسلمة وورد ذكر لها أو عنها في القرآن، أي داخل النص!

(٢) تعني بالثقافة الأولى التحليل الداخلي للنص من حيث البنية والتركيب، وهو ما يميز المدرسة الفيلولوجية الألمانية الشهيرة في البحث العلمي، وتعني بالثانية التحليل التاريخي الخارجي للنص من حيث تعاطيه مع الأحداث والوقائع التاريخية المعاصرة لزمن النبوة، وترى نويفيرت أنه بإهمال الأولى لصالح الثانية، فقد البحث في القرآن الكثير جدًا من مناطق الاكتشاف وتم طمسها وهذا ما ستحاول ببراعة شديدة الإتيان بشواهد عليه في كتابها ثم إظهار مقاربات بين لغة القرآن ولغة الشعر الجاهلي وغيرها كثير.

تعقيب المراجع النقدي: تعتبر نويفيرت أن الفصل بين القرآن وبين الجماعة المسلمة هو فصل يكاد يكون مترسخًا داخل الدرس الاستشراقي للقرآن، حيث تعتبر نويفيرت أن الدرس الاستشراقي

التحول الذي طرأ على علوم الاستشراق، مشاريع بحثية جديدة في أعقاب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

هل يجب من الأصل أن تؤثر الحالة المزاجية الخاصة للباحثين المسلمين في البحث الأكاديمي في الغرب؟ كانت هناك محاولات استمرت لفترة طويلة لغض الطرف أثناء النقاش عن البُعد السياسي الآني لتاريخ الأفكار في الشرق الأوسط، وإشكالية معالجة هذه الأفكار. ولكن ذلك لم يعد ممكنًا اليوم. ففي أعقاب الصدمة التي أحدثتها اعتداءات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ تغيرت خارطتنا الأكاديمية أيضًا، وبدأت هناك مراجعة جديدة على مستوى الرأي العام – الأوروبي والأمريكي – للإسلام والقرآن الذي ظل على ما يبدو «مجهولًا». وتسببت هذه المراجعة في إطلاق مبادرات بحثية مهمة، فتم على سبيل المثال إنشاء خمسة معاهد جديدة في جامعات ألمانية لدراسة علوم الإسلام.

لم يستفد من التحقيب الكرونولجي الذي أنجزه نولدكه، حيث لم يربط هذا بالجماعة المسلمة الناشئة، بل في مقابل هذا فإن الدرس الاستشراقي استثمر تحقيب نولدكه في محاولة كتابة سيرة النبي – أو مؤلف القرآن وفق الاستشراق الكلاسيكي –، كما حدث مع مونتجمري وات ورودي بارت وغيرهم، وتعتبر نويفيرت أن استعادة بوصلة الدراسات القرآنية رهينة باستعادة هذا الربط بين القرآن والأمة الناشئة لاكتشاف ظرف خطاب القرآن وعلاقته بمخاطبيه، ولعل هذا هو الموضع الذي تثمن فيه نويفيرت عمل وانسبرو في «الدراسات القرآنية»، حيث تعتبر أن هذا قد نقل الاهتمام من مؤلف النص إلى الاهتمام بدراسة علاقة النص بسياق الأمم الدينية في الشرق الأدنى القديم، وهو محور عمل نويفيرت.

وترى نويفيرت أن هذا الاهتمام بظرف خطاب النص هو ما يبرز حوارية القرآن ويكشف عن الدراما التي يمثلها وفقًا لها في نهاية العصور الكلاسيكية المتأخرة، وهذا التصور القرآن لا ينكشف وفق نويفيرت إلا بالجمع بين الرؤية الأدبية لبناء النص والرؤية التاريخية له، حيث يؤدي تفويت الأولى لغياب القدرة على النظر للتماسك الأدبي الواضح للنص القرآني والملامح الخاصة لبنائه أو لنفي صلته بمحيطه الجاهلي، ويؤدي نفي تاريخه وعدم الاهتمام به إلى تفويت الوقوف على هذه الحوارية داخله التي تنتمي لنصه ما قبل المعتمد بتعبيراتها، كما تقطع الطريق على الوقوف على معناه الأصلي «الفيروم» والمتلقى في عصر القرآن «السيرتوم».

انظر:

Quran in context, historical and literary investigation into Quranic Milieu , edited by: Angelica Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, pages 10,11,12.

وانظر: قراءة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور الكلاسيكية المتأخرة، نويفيرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

ولكن كان هناك ضمن هذه الخطوات أيضًا مشروع بحثي أكبر لدراسة القرآن، وهو ما تم في عام ٢٠٠٧ في أكاديمية برلين - براندينبورج للعلوم حيث تم الشروع في رقمنة القرآن في مشروع «كوربوس كورانيكوم» وهو مشروع «الكيان القرآني، التوثيق النصي والتعليق الأدبي التاريخي»[(١)(٢)].

وكانت البواعث وراء هذه المبادرة واضحة أمام أعيننا جميعًا متمثلة في السؤال الآتي: لماذا لا نعود إلى التقاليد العلمية المحلية هنا في برلين فيما يتعلق بالبحث النقدي التاريخي للنصوص، مستندين في ذلك على ما قام به باحثون يهود في القرن التاسع عشر في أبحاثهم في الدراسات القرآنية. ونحاول أن نلحق في دراسات القرآن بالسبق الذي حدث في دراسات الكتاب المقدس، وهنا كان يلزمنا البحث المؤسسي المنتظم[(٣)]. ثم إن علينا بعد ذلك أن

(١) انظر ميشائيل ماركس، مشروع بحثي عن القرآن على نهج أبحاث اليهودية، عن أهداف المشروع الأكاديمي النص القرآني «كوربوس كورآنيكوم» في كتاب من تحرير ديرك هرتفيج «في الضوء الكامل للتاريخ». علم اليهودية وبدايات البحث النقدي للقرآن. فورتسبورج ٢٠٠٨. صفحة ٤١-٥٤.

Michael Marx. Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademienvorhabens Corpus Coranicum, in: Dirk Hartwig/u. a. (Hg.), „Im vollen Licht der Geschichte". Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung. Wurzburg 2008.

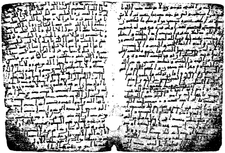
(٢) الرغبة في إيجاد نص نقدي للقرآن هي رغبة قديمة في الدرس الاستشراقي. تعود لأغوست منجانا، ثم أنطون شبيتلر ثم جوتهلف برجستراسر، لكن التطور الحادث في اكتشاف ودراسة عمر المخطوطات، وكذلك اكتشاف مخطوطات صنعاء، وتوسع المشروعات التي تجمع المخطوطات القرآنية، يسر بصورة كبيرة قيام مشروع كورانيك كوربس. انظر: تاريخ القرآن لماذا لا نحرز تقدمًا، شتيفان فيلد، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، من ص١٨ إلى ص٢١. تعقيب من المراجع النقدي.

(٣) لعل المؤلفة تقصد هنا أبراهام جايجر وكتابه «ما الذي اقتبسه محمد من اليهودية». وهو كتاب ترجم إلى العربية مرات عديدة في بيروت والقاهرة، وكذلك إيجناس جولدتسيهر ومن أشهر كتبه «العقيدة والشريعة في الإسلام».

تعقيب من المراجع النقدي: في كثير من دراساتها تشير نويفيرت إلى بحوث إبراهام جيجر ويوسف هورفيتس وهاينريش شباير، باعتبارها منطلق البحث النقدي الفيلولوجي التاريخي للقرآن. في هذا السياق نذكر دراسة إبراهام جيجير «ماذا اقتبس محمد عن اليهودية؟»، ودراسة هاينريش شباير «القصص الكتابية في القرآن»، ودراسة هورفيتس «الجنة في القرآن».

والكتب الثلاثة لها ترجمات عربية، ترجم نبيل فياض كتب جيجر بعنوان «اليهودية والإسلام» عن دار الرافدين، بيروت، ٢٠١٧، وكذلك كتاب شباير بعنوان «قصص أهل الكتاب في القرآن» عن دار الرافدين، بيروت، ٢٠١٨، وترجم محسن الدمرداش، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٦.

نضبط المرويات والقراءات المختلفة وهي في حالة القرآن كانت موثقة سواء شفاهة أو كتابة. علينا إذن أن نقرأ أقدم المخطوطات وكذلك أقدم الشروحات للمرويات الشفاهية للقراءات المختلفة قراءة نقدية وعلينا كذلك أن نعدها رقميًا للتعامل [1].



مخطوطة حجازية (القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي)

إن انتقاد الرواية بهذا المنهجية والذي يعتبر بديهيًا في مكان آخر، هو أمر ليس فقط جديدًا بالنسبة إلى القرآن، بل في غاية المعاصرة؛ وذلك لأن بدايات القرآن كانت محل خلاف منذ ثمانينيات القرن الماضي سواء جغرافيًا أو تاريخيًا [2].

فقط في السنوات الماضية أظهرت تحليلات جديدة لنصوص تم العثور عليها، وكذلك تقنيات جديدة للتحليل أن القرآن بشكل نصه المتوفر لدينا

(1) يمكن استدعاء المشروع الرقمي الخاص بأكاديمية برلين براندبورج للعلوم تحت عنوان: www. corpus.coranicum.de

(2) تقصد هنا كتابات وانسبرو، كوك وكرونه التي سبقت الإشارة إليها.

حاليًا، سواء من ناحية الحجم وتقسيم السور (انظر الصورة التوضيحية رقم ٢) أو من ناحية كلمات وحروف النص الصوامت[1]، كان على الأرجح محدد المعالم بعد نحو ٣٠ عامًا من وفاة محمد *(لكون العربية كانت تكتب حينها بالصوامت فقط دون حروف العلة)* (١) . أي إن الفضل في تحديد شكل نص القرآن لا يعود للسياسة الإمبراطورية للخليفة عبد الملك بن مروان[2]، (٦٤٦-٧٠٥) حيث عثر في قبة الصخرة التي بناها في القدس (وتم الانتهاء من تشييدها عام ٦٩١) على نقوش كثيرة للقرآن (انظر الصورة التوضيحية رقم ٣) بل إن تثبيت النص وكتابته (صوامت الأحرف وبدايات السور ونهاياتها) يسبق بناء قبة الصخرة بعقود على الأرجح[3][4].

(١) تعقيب من المراجع النقدي: ربما تقصد المؤلفة تقصد هنا النص المصحف المجرد أي الخالي من أي نقط أو حركات، باعتباره النص في رسمه الأول بعيدًا عن أي تحرير لاحق.

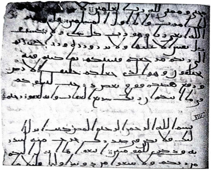
(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر مقالة الباحث بجامعة توبنجين الألمانية الأستاذ الدكتور عمر حمدان الموسومة بـ «مشروع المصاحف العثمانية، قراءة تاريخية جديدة» وهي متاحة على الشبكة العنكبوتية بالعربية لمن شاء الاستزادة.

(٣) لمعرفة آخر ما توصلت إليه أبحاث المخطوطات انظر فرانسوا ديروش، مصاحف الأمويين، نظرة عامة أولى، لايدين ٢٠١٤.

Francois De'roche, Qur'ans of the Umayyads. A First Overview, Leiden 2014.

(٤) تعقيب المراجع النقدي: نقوش قبة الصخرة من النقوش الهامة التي خضعت لجدال طويل من قِبَل الباحثين الغربيين في العقود الأخيرة، حيث مع بروز الاتجاه التنقيحي تم الاستناد لهذه النقوش والنمط الذي تظهر به الآيات القرآنية داخله، لتعزيز افتراض تأخر تدوين القرآن بل وتأخر ظهور هوية إسلامية خاصة، ومن أهم الدراسات لنقوش قبة الصخرة، دراسة إستل ويلان، وبالنسبة لويلان فقد اعتبرت هذه النقوش وعلى عكس الافتراض التنقيحي دليلًا على التدوين المبكر للقرآن، حيث ومن خلال التحليل لنمط النقوش على مستوى الاستعمال والخط والأبعاد الفنية، افترضت؛ أولًا كون نمط الاستدعاء وحين يقارن بالخطب وببعض النقوش الأخرى ويقرأ في سياق الأهداف الخطابية والسياسية والدعائية يبرز كون النص كان بالفعل ملكية شائعة للأمة، وذو سلطة متقبلة منها تتيح عملية الاستدعاء وتوضح إمكانية فهم الإشارات والتلميحات، وثانيًا: أن هذه النقوش تبرز مهارة وصدى تقليد متطور منذ عقود يتيح ظهور النقوش بهذا الشكل، وهو ما يعني قدم حضور النص ووجود تقليد لنسخه بالفعل منذ منتصف القرن السابع الميلادي.

للتوسع راجع: الشاهد المغفول عنه، دليل على التدوين المبكر للقرآن، إستل ويلان، ترجمة: محمد عبد الفتاح.



مخطوطة حجازية مبكرة مع علامة بدء سورة جديدة من خلال ترك سطر فارغ



نقش في قبة الصخرة، أَقْدَم ذِكر للقرآن بالخط الكوفي.

هذه الحقيقة تُعفي الباحثين من مهمة إنشاء نص انتقائي نقدي وهذه هي نقطة التفرد في مشروعنا البحثي في برلين، إذ يوفر مشروع برلين بدلًا من ذلك توثيقًا نصيًا يضع العديد من المخطوطات والقراءات المبكرة المشهود لها إلى جانب بعضها البعض ويتيح إمكانية المقارنة الإلكترونية بينها كلها من خلال هذه المخطوطات والقراءات. وبذلك يصبح التعليق النقدي على النص القرآن ممكنًا لأول مرة، كما أنه ولأول مرة كذلك يصبح مدعومًا بقاعدة بيانات لـ «التفاعل النصي» Intertext *(تتيح للباحثين أن يبحثوا داخل نص القرآن عما قد يظنون به متشابهات مع أو صدى لـ "نصوص تعود لبيئة العهد القديم")*[1]، أو لنصوص عربية قديمة "جاهلية" أو لنصوص لاهوتية أو طقسية من اليهودية والمسيحية. ثم يقوم "التعليق التاريخي الأدبي العلمي" المدعوم بقاعدتي البيانات هاتين[2] بإخضاع القرآن منهجيًا لخطوات الفحص المعروفة في نقد الكتاب المقدس: النقد الأدبي، نقد الشكل، نقد الجنس الأدبي، نقد التحرير. الهدف من وراء ذلك هو التفسير الفيلولوجي – من ناحية علوم الأدب، والتفسير العقائدي التاريخي لكل سورة على حدة[3].

---

(١) نشرت في الفترة بين عام ١٩٨٢ و١٩٩٧ نصوص من بيئة العهد القديم (TUAT) للمؤلف أوتو كايزر، وهناك منذ عام ٢٠٠٤ سلسلة جديدة (TUAT.NF) للمؤلفين برن يانوفسكي ودانيل شفيرمر.

Otto Kaiser, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)

Bernd Janowski und Daniel Schwemer, Neue Folge der Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT.NF)

(٢) قاعدة البيانات الأولى هي تجميع كل المخطوطات القديمة المجمع عليها من الباحثين والخاضعة للتحليلات الكيميائية والتي أثبتت رجوعها إلى أقرب زمن لزمن البعثة، ثم قاعدة البيانات الثانية وهي قاعدة التفاعل النصي للإتيان بالمتشابهات مع الآيات القرآنية من الشعر العربي القديم ومن النصوص الليتورجية واللاهوتية المسيحية واليهودية إضافة إلى النصوص التي هي من بيئة العهد القديم مثل: الأناجيل غير القانونية أو الترجوميم أو البيشيطا أو كتابات الآباء وغيرها. تعرفنا على هذه المعلومات من خلال زيارتنا للمركز في برلين في ربيع عام ٢٠١٥.

(٣) تم التعليق بالفعل بشكل كامل على نحو ٦٠ من إجمالي ١١٤ سورة، ويمكن الاطلاع عليها عبر الإنترنت، وفي الوقت ذاته نشر التعليق مطبوعًا، انظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن. تعليق. الجزء الأول سور صدر الفترة المكية. الشعر النبوي، برلين٢٠١١، الجزء ٢ /١ سور منتصف صدر الفترة المكية. شعب الرب الجديد، برين (تحت الطبع) ومعه أول مراجعة أدبية ومراجعة للشكل. دراسات بشأن تركيب السور المكية، برلين ١٩٨١، الطبعة الثانية ٢٠٠٧.

Angelika Neuwirth:

Der Koran. Kommentar. Bd. 1 Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie, Berlin 2011; Bd. 2/1

تكوّن في هذه الأثناء - بغرض بحث فترة صدر الإسلام سياق آخر لا يقلّ في أهميته عن سياق علم الإسلام الأكاديمي العام بالمنظور الغربي المعروف من حيث تفعيل الأداة النقدية، ألا وهو ذلك النقاش الدائر بالفعل بشأن دراسات العقيدة الإسلامية من المنظور الإسلامي نفسه، والتي نشأت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الجامعات الغربية ومنها ألمانيا التي أنشأت خمسة معاهد دفعة واحدة أي قريبًا من الوقت مع نشأة مشروع الكيان القرآني في برلين. لم يؤدِّ إنشاء هذه المراكز المتخصصة في العلوم الإسلامية - والتي يقوم فيها أكاديميون مسلمون بترجمة تراثهم بشكل تأويلي إلى لغة البحث العلمي الغربي - إلى ما يجعل هذا التراث متاحًا للمثقفين الأوروبيين وإلى توسيع دائرة مستقبلي أبحاث القرآن بشكل هائل عدديًا فحسب، بل أصبح يمثل بداية جدال خطابي جديد مع القرآن، أصبحت نصوصه التقليدية تُستدعى ضمن النقاش مع الباحثين في أبحاث وعلوم النقد التاريخي.

هذا الانفتاح الجديد هو أمر مبشر بالنسبة للنقاش النقدي؛ ذلك أنه في فرضية البحث العلمي الأساسية ستتقابل حتمًا القراءة الإسلامية التقليدية للقرآن مع القراءة المتشككة تاريخيًا فيه. وخلافًا للمتشككين الذين يفصلون القرآن عن الأحداث التي صاحبت نشأته، بل وغلب عليهم قراءة القرآن ضد قصة نشأته، فإن الباحثين أصحاب النظرة النقدية التاريخية اتفقوا مع التراث الإسلامي على استحالة فصل كلٍّ من نشأة النصوص ونشأة الجماعة الإسلامية عن بعضهما البعض. ومن هذا المنظور علينا الآن أن نعدّل السؤال الذي طرحناه في البداية بشأن تأثير "كتاب القرآن": فالشكل المتوفر لدينا حاليًا للقرآن ليس هو الشكل الحقيقي الذي نزل به. فكما أن العهد الجديد هو فقط تسجيل ورسالة عن أحداث غيّرت العالم، ولكن شخص المسيح هو الأصل

Frühmittelmekkanische Suren.

Das neue Gottesvolk, Berlin (im Druck). Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin 1981, 2. Aufl. 2007.

والمركز فيه، كذلك فإن القرآن هو الآخر في مظهره الخارجي هو "كتاب مقدس"، وذلك لأن "المقدس" فيه ليس نصه في حد ذاته، وإنما المقدس فيه هو حدث نقله بواسطة "روح القدس"، (قارن سورة النحل، آية ١٠٢): (قل نزّله روحُ القدس من ربك بالحقّ ليثبّت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين)، أو الروح الإلهية "الروح" كما في سورة الشعراء، الآية ١٩٣ (نزل به الروح الأمين) إلى شخص المبلغ به "النبي محمد" والجماعة الإسلامية المبكرة.

خبرة الوحي مقابل حدث التبليغ

كيف يمكن تصور هذا الوحي؟ يشهد التراث الإسلامي الحدث الأوضح للوحي في سورة العلق (٩٦) التي هي من أوائل سور القرآن، فالسورة تتحدث عن أول نزول للوحي على النبي محمد، وذلك لأنها تبدأ (من الآية الأولى وحتى الخامسة) بفعل الأمر اقرأ، وهو أمر بإعلان القرآن. غير أن قراءة السورة بأكملها بشكل غير متحيز كمركب من عجينة واحدة يجعل تفسير السورة كأول إعلان للوحي أمرًا إشكاليًا لسبب، وهو أن الآيات من ٩ حتى ١٩ التالية لدعوة النبي تعكس سيناريو يفترض من خلاله أن الجماعة الإسلامية تتشكل بالفعل. تتحدث هذه الآيات عن صلاة جماعة تضم عددًا من المؤمنين يعانون من الإيذاء من قِبل خصوم الدعوة. ومن هنا نفهم منطقيًا أن أول وحي وربما تكليف للرسول بالدعوة لابد وأن كان في وقت سابق على وقت نزول هذه الآيات. لا يتضمن التراث الإسلامي ردًّا على هذا التناقض، ولكنه يركز على مجموعة الآيات من ١-٥ من سورة العلق على أنها حدث مستقل من السيرة النبوية. وهنا نجد أنفسنا بين قراءتين مختلفتين لهذه الآيات، القراءة التراثية من ناحية والقراءة التاريخية الأدبية النقدية من ناحية أخرى وينجم عن هذا تفسيران متباعدان عن بعضهما البعض.

سورة العلق (٩٦):

تمجيد

١ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

٢ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ

٣ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ

٤ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

٥ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

توبيخ

٦ كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى

٧ أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى

٨ إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى

هجوم

٩ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى

١٠ عَبْدًا إِذَا صَلَّى

١١ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى

١٢ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى

١٣ أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى

١٤ أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى

توعُّد

١٥ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ

١٦ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ

١٧ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ

١٨ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ
نداء ختامي
١٩ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ [١].

لذلك فإن مقارنة القراءتين تصبح مناسبة أكثر لإلقاء الضوء على مختلف التأويلات الغربية والشرقية للنصوص. فكلمة اقرأ التي تصدرت سورة العلق هي صيغة فعل الأمر من كلمة قرآن/ "قراءة" إلى حد ما؛ وبالتالي هي فعل الأمر التأويلي الصادر لصاحب الدعوة، ويمكن له بهذا الشكل أن يفهم كبداية إطلاق للدعوة. تحظى "القراءة" في النص القرآن أيضًا بمرتبة عالية جدًّا، وهو ما يفسر استعداد الرب لإشراك البشر في العلم عن طريق القراءة ورفع قيمة الإنسان. أما ما يعنيه التلميح القرآني بالنور على أنه تكليف رباني بالقراءة وفك الرموز، فقد نقلته السيرة النبوية لابن هشام (توفي عام ٨٣٣م) وذلك من خلال سيناريو مادي: جاء المَلَكُ جبريل إلى النبي الذي كان يتعبد في غار حراء بالقرب من مكة وعرض عليه ما يشبه اللافتة وطلب منه أن "يقرأ" المكتوب فيها، وهو ما لم يستجب له المخاطَب إلا بعد الإلحاح مرارًا من جانب المَلَك [٢]. عندما يتعلق الأمر في كل من القرآن وقراءة المفسرين للمشهد الخاص بمطالبة محمد بـ "القراءة" من كتاب له أصل سماوي، فإن التراث هبط بتصور القرآن عن وضع الرسالة القرآنية باعتبارها "قراءة" من كتاب افتراضي، إلى أنه جعلها قراءة من كتاب مادي، وبذلك حوله من حدث روحي إلى حدث تاريخي. فبينما يتلقى النبي في القرآن أمرًا بقراءة كتاب علوي كُتِب بقلم سماوي (الآية ٤)، محفوظ عند الله، فإن التراث يتحدث عن نقل/ قراءة من مخطوطة مادية قدَّمها المَلَك جبريل للنبي.

(١) اقرأ تعليق أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول، الصفحة ٢٦٤-٢٧٩. (سبق ذكر رسمه الألماني).

(٢) يقدم ألفريد جيوم ترجمة لهذا الخبر في كتابه حياة محمد، ترجمة سيرة رسول الله لابن إسحاق، مع مقدمة وملاحظات، أوكسفورد ١٩٥٥.

Alfred Guillaume, The Life of Mohammad. A Translation of Ishaq's (sic) Sirat Rasul Allah with introduction and Notes, Oxford 1955

حُرم المستمعون إذن من أن يكون لهم تفسير خاص لهذا الحدث الروحي (بحسب *تفسير ابن هشام كما تذهب المؤلفة*) على أننا نجد أن المفسرين الذين جاءوا فيما بعد، ركزوا على تناول الحدث روحيًا، وتصوروا استقبال النبي كلمة الرب بشكل مشابه لتصور التراث المسيحي للطريقة التي حملت بها مريم، حيث إن الحديث في كل من الحالتين ينبئ عن استقبال داخلي عميق للكلمة (*على اعتبار أن المسيح في المسيحية هو كلمة الله، وأن القرآن في الإسلام هو أيضًا كلمة الله*). هناك صورة تعود للقرن الرابع عشر تعبر عن هذا التطابق، وهي لا تفتقد التركيز على هذه النقطة الحاسمة. المقصود إذن بالقرآن "الناشئ" في الصورة هو "الكلمة المحفوظة في الكتاب السماوي"، انظر الصورة ٤ والصورة ٥.

هذه القراءة المجسدة لنصوص القرآن والتي تعرف في أوساط المختصين بمصطلح "تعيين المبهم"، هي قراءة معروفة في التفسير الذي لا يرى أصحابه

أن القرآن هو تحدٍّ للمسلمين أن يفككوا معانيه الغامضة، بل أصبحت هذه القراءة ملكية روحية للمسلمين، وهي تتضمن عناصر بعينها تدعو للمشاركة مع علوم من خارج القرآن.

يـرى نيكـولاي سـيناي [1] [2] أن التفسـير المبكر للقرآن يتسـم بـ "ميـل قـوي للإسـقاط التاريخـي واسـتدعاء معلومـات وقصـص (...). ونحـن بدورنـا نـرى أن المفسـرين يسـتخدمون مقاطـع قرآنيـة مـن كل الأنـواع لإدراجهـا فـي مواقـف مـن حيـاة محمـد بغـرض إكسـابها "سـياقًا تفسـيريًّا"، وهـو ربـط مهـم بوضـع المسـلمين.

ولكـن هـذا يـؤدي إلـى تـواري بُعـدٍ آخـر للقرآن عـن الأنظـار، وهـو بُعـدٌ لعـب دورًا مركزيًّـا فـي تكويـن الجماعـة المسـلمة ألا وهـو شـكل القـرآن الفنـي واللغـوي والتركيبـي [3]. كانـت السـور أثنـاء نشـأة القـرآن وعلـى الأقـل فـي أثنـاء الفتـرة المكيـة، تشـبه المعلقـات والقصائـد التـي كانـت معاصـرة آنـذاك وكانـت تحظـى بتقديـر كبيـر فـي ذلـك الوقـت، وكانـت هـذه السـور آنـذاك بمثابـة وسـيلة إعلاميـة لإيصـال رسـائل خاصـة داخـل كل سـورة؛ ذلـك لأن الإشـارات الذاتيـة والمتفـردة لهـذه الآيـات مـن حيـث الشـكل والمحتـوى كان يتظـر منهـا أن تنبـه المسـتمع إلـى مقاربـات ومشـابهات متضمنـة داخلهـا؛ وبالتالـي يمكـن للمسـتمع أن يعيـد تجميـع دفقـات المعنـى المتفـرق فـي الآيـات إلـى معنـى واحـد كبيـر (*باعتبـار أن المسـتمع معتـاد علـى هـذا فـي القصيـدة العربيـة*) [4].

---

(1) نيكولاي سيناي، القرآن، صفحة ١٥٣.

(2) تعقيـب مـن المراجـع النقـدي: نيكـولاي سـيناي Nicolai Sinai، باحـث ألمانـي، أسـتاذ الدراسـات الإسـلامية بمعهـد الدراسـات الشـرقية بجامعـة أكسـفورد، حاصـل علـى الدكتـوراه مـن جامعـة برليـن الحـرة بألمانيـا، يتركـز اهتمامـه فـي القـرآن والتفسـير واللاهـوت الإسـلامي، لـه عديـد مـن المؤلفـات فـي هـذا السـياق منهـا:

Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran, Freiburg 2012

-كتاب الإسلام المقدس، أهم الحقائق عن القرآن.

Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden 2009

-الحديث والتفسير: دراسات في تفسير القرآن المبكر.

The Qur'an: A Historical-Critical Introduction, Edinburgh 2017

-القرآن، مقدمة تاريخية نقدية.

فضلا عن عديد المقالات والدراسات حول التفسير والقرآن.

(3) انظـر كتـاب «الله جميـل» الـذي لا يـزال مهمًـا، للمؤلـف نافيـد كيرمانـي. Navid Kermani, Gott ist schön

(4) تعقيـب مـن المراجـع النقـدي: بـرزت السـورة كوحـدة أدبيـة للنـص القرآنـي منـذ سـبعينات القـرن الماضـي فـي الدراسـات الغربيـة، مـع كتابـات مسـتنصر ميـر وأنجيليـكا نويفيـرت، وهـذا ضمـن الاهتمـام المتنامـي بدراسـة البنيـة الخاصـة للنـص القرآنـي، وهـو اهتمـام نشـأ لأسـباب عـدة، منهـا التأثـر بالدراسـات الكتابيـة وكـذا الدراسـات الأدبيـة ومـا حققتـه مـن منجـزات فـي حقـل الدراسـات الكتابيـة بـرر نقلـه لحقـل دراسـات القـرآن، ومـع توسـع هـذه الدراسـات بـدأ النقـاش حـول وحـدة القـول النبـوي أو وحـدة البـلاغ النبـوي، هـل هـي السـورة أم المقطـع أو القسـم، ومـا هـي طبيعـة الوحـدة داخـل السـورة هـل هـي فقـط أدبيـة أم موضوعيـة أو شـعائرية، ومـن الدراسـات الهامـة التـي

يظل هذا التناغم النصي المركزي لفهم الوحي خارج أفق التفسير (التقليدي)، في حين يظل من الصعب على الشخص الغريب عن القرآن والمطلع أدبيًا على الكتاب المقدس، أن يقصر فهمه لمطلع سورة العلق على أنها حدث خاص بالسيرة النبوية الإسلامية. فلماذا لا يفهم فعل اقرأ الذي بدأت به السورة في سياق تعبير[1] "قرا بـ شيم يهوا" (*من العبرية وتعني اقرأ باسم الله*) المعروف في الكتاب المقدس، وتفسير الآيات من ١-٥ من السورة نفسها كتمجيد موجه للمتدينين بعينهم؟ يتم استبعاد هذا التأويل البديل بالنسبة للتفسير الإسلامي، وذلك بسبب إعادة ترتيب السياق القرآني، حيث لم يَعُد النص القرآن يُقرأ في سياق عصر نشأته التي لم تكن قد أصبحت إسلامية بعد، حينما كانت تعبيرات الكتاب المقدس تراثًا مشاعًا، بل أصبح النص يُقرأ بشكل ديني في سياق انتصار النبي، وأصبح معه تقديم فعل "اقرأ" في بداية السورة على أنه بداية تخص النبي وحده (*دون فهمها في إطار مقاربات مع الكتب السماوية التي كانت معروفة للكل في ذلك الوقت*).

طبقت المناهج الأدبية لكشف بنية النص، دراسات كويبرس وفارين ونيل روبنسون ونيفين رضا وسلوى العوا، وأهم الكتب في هذا السياق:

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981

تركيب السور المكية، نويفيرت،

Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text, 1996

اكتشاف القرآن، نيل روبنسون، ١٩٩٥،

La Composition du Caran. Nazm al-Qur'ân, Paris, Gabalda, 2012.

في نظم القرآن، وهو مترجم للعربية، ترجمه عدنان المقراني وطارق منزو، وصدر عن دار المشرق، لبنان، ٢٠١٨.

Le Festin, une lecture de la sourate al-Mâ'ida, Lethielleux, 2007.

في نظم سورة المائدة: نظم آي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، وهو مترجم للعربية، ترجمه عمرو عبد العاطي صالح، وصدر عن دار المشرق عام 2016 .

وبالطبع برزت دراسات نقدية للتناول الأدبي عمومًا للقرآن أو لفكرة الوحدات المستخدمة لدراسة القرآن، منها دراسة آدم فلاورز التي حاولت الاستفادة من ميلر وباختين في سياق استشكال الوحدات النوعية التي ينطلق منها كثير من الدارسين، كما أبرزت غياب اتفاق مفاهيمي بين الدارسين للنوع الأدبي القرآني:

للتوسع: راجع: مقاربات نقد نصية لبنية السورة القرآنية، ماريانا كلار، ترجمة: حسام صبري، إبراهيم نجاح، موقع تفسير.

وراجع: إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

(١) انظر سفر التكوين، ١٢، ٨، ٢٦، ٢٥، والخروج ٣٤، ٥، وانظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول ٢٧٤-٢٧٩.

هناك أهمية كبيرة في التأويل الإسلامي من داخل جماعة المسلمين وفي فهم القرآن ككتاب للأمة الإسلامية في العصور اللاحقة على البعثة، أن يتم الربط بين النبي وبين تكليفه بالدعوة، حيث إن سورة العلق تقدم بشكل أو بآخر الدليل من الكتاب على مروية القداسة الخاصة ببداية "منصب" النبوة لمحمد النبي. ورغم هذا إلا أننا نجد أن هذا الربط لا يشهد كثيرًا على الغرض الإجمالي من نزول السورة، ودليلنا على ذلك أن مجموعة الآيات من ١ إلى ٥ من السورة لا تقف بمعزل عن باقي السورة، ويمكن فقط فصلها في حالة وضع إضافة لاحقة لها، ولكنها إضافة يصعب تبريرها من ناحية الصياغة. تشي السورة بغرضها الحقيقي وهو الحفاظ على وحدتها الإجمالية وهو ما يتضح أكثر عن طريق استخدام أشكال بلاغية أكثر ندرة، مثل أسلوب الربط والتسلسل الذي يتم من خلاله تكرار الكلمة الأخيرة لإحدى الآيات في بداية الآية التالية، انظر الآيات ١، ٢، ٤، ٥، والآيتين ١٥-١٦. كما أن التركيب الدائري الذي يتم من خلاله استخدام أفعال الأمر في مطلع الآيات وفي نهايتها، مع ظهور الفكرة المفتاحية للممارسة الطقسية [1] في الختام مرة أخرى، يشير إلى

(١) تعقيب من المراجع النقدي: تنظر نويفيرت لوحدة السورة القرآنية باعتبارها وحدة ليتورجية/ شعائرية بالأساس، حيث تتمثل الوحدة في كون السور عبارة عن «بيريكوبيس» يقرأ في جلسة تعبدية، وهذا انطلاقًا من رؤية نويفيرت لتطور النص القرآني تركيبيًا في صلته بالأمة، حيث انتقلت الأمة من مرحلة الارتباط الطقسي إلى مرحلة الارتباط النصي، وأثر هذا على طبيعة السورة من وحدة ليتورجية أو سلال تجميع لوحدات ليتورجية في المدينة. وتستند نويفيرت في تحليلها على مفهومي «الاستمرارية الطقسية» و«الاستمرارية النصية» للألماني يان أسمان، حيث اعتبر أسمان في كتابه «الذاكرة الحضارية» أن الشعوب وأثناء تطورها مرت بمرحلتين مرحلة كانت تعتمد فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على الطقوس، حيث تعيد الطقوس الفعلية والتمركز حول أماكن وأزمنة بعينها ذكرى أحداث هامة وحاسمة في تاريخ هذه الشعوب، ثم انتقلت الشعوب لمرحلة أخرى اعتمدت فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على النصوص المدونة، فوفقًا لأنجيليكا مثّل القرآن جزءًا من ليتورجي الأمة الناشئة حين كانت في مرحلة الاستمرارية الشعائرية، ثم استقل في مرحلة لاحقة كنص مقروء حيث انتقلت الأمة إلى مرحلة الاستمرارية النصية، راجع، الذاكرة الحضارية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، يان أسمان، ترجمة: عبد الحليم عبد النبي رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣.، ص١٥١- ١٦٠ .

وثمة هنا ملاحظة هامة على مفهومي أسمان وكفاءتهم التحليلية في ذاتهم قبل توظيفهم في دراسة القرآن، وملاحظة أخرى على توظيف أنجيليكا لهذين المفهومين.

بالنسبة لأسمان فنحن نجد أن هذين يفتقدان الكفاءة في تفسير كثير من العلاقات بين النصوص والشعائر داخل كلية الظاهرة الدينية من جهة، وبين الشعائر والحوادث التي تستعيدها من جهة أخرى، أي إنها تفتقد الكفاءة في تحليل الشعائر داخليًا في علاقتها بـ(الدين)، وخارجيًا في علاقتها بالتاريخ والطبيعة؛ فمن الجهة الأولى يتجاهل هذان المفهومان التداخل الكبير والمعقّد

بين الشعائر والنصوص من حيث كونهما تَمَظْهُرَيْن لـ(البنية الدينية الأساسية)، وهي البنية التي تشمل السرد والشعائر والمعتقد كأوجه متآزرة؛ حيث تمثل الشعائر تحويل المعتقد لصورة حيّة أو تضمن (تحيين المقدّس)، ويمثل النصّ التجلّي السردي للمقدّس في التاريخ، كما يتجاهل هذان المفهومان استمرار الشعائر حتى في مرحلة النصوص الكبرى ذاتها كما هو مشهود في عديد الأديان بما فيها الأديان الإبراهيمية، وكذا الانفصال الواضح الذي تشهده كثير من الشعائر عن تكريس أيّ ذكرى قد تحمل سمة تاريخية أو طبيعية أممية - فما الذي تستعيده الصلاة أو الزكاة في الإسلام، وما الحدث التاريخي الذي يستعيده الصوم الأربعيني في المسيحية على سبيل المثال؟!-، فهذا الحصر لأهمية الشعائر في بُعد حفظ الذاكرة التاريخية يؤدي لتجاهل الكثير من وظائف الشعائر المتعلقة ببنية الظاهرة الدينية ووضعيتها داخل هذه البنية، والتي حتّمت وجود الشعائر في مرحلة النصوص كذلك.

أمّا من الجهة الأخرى -أي: علاقة الشعائر بالتاريخ وبالطبيعة- فالحديث عن كون الأماكن والأزمنة والحوادث كانت تُستعاد في الشعائر بغرض حفظها في الذاكرة، يتجاهل كون هذه الأماكن والأزمنة والحوداث كانت تُستعاد لا باعتبارها حوادث أرضية بل باعتبار قدسيتها من الأساس، أي: اتصالها بـ(المقدّس) وتجلّيه، ومن ثَم اختلافها عن الزمان والمكان العادي من حيث هي انقطاع فيه وكسر لتجانسه، فهي لا تنتمي للعالم الطبيعي والتاريخي بل تنتمي لـ(العالم الديني) بتعبير إلياد، من حيث هو عالم مؤسّس بفعلِ تجلّي المقدّس في قلب العالم العادي، مما يعني أن الاستعادة الشعائرية مؤسّسة على قدسية هذه الحوادث وليس على أهميتها التاريخية للأمة، وأن الهدف منها ليس الرغبة في تكريس هذه الحوادث في الذاكرة، بل في تحيين هذه المعاني الدينية؛ فمثلًا الاستعادة الشعائرية لحدث ذبح إبراهيم لإسماعيل ثم فدائه، ليست استعادة لحدث تاريخي، بل لحدث يقع في قلب العالم الديني الإسلامي، حيث يختبر إبراهيم هنا «الأمر الإلهي المفارق للاجتماع والتاريخ»، كسمة أساسية للإله الإبراهيمي، ويقوم المؤمنون بتحيين الفعل من حيث هو كذلك اختبار لطاعة هذا الأمر، وعبر قراءة معمّقة أكثر نستطيع اعتبار فعل إبراهيم هو «**تحيين مقلوب**» لعصيان إبليس للأمر بالسجود «**أمر إلهي مفارق كذلك؛** حيث يُؤمر بالسجود لغير الله»، مما يعني أن شعيرة الأضحى في عمقها هي استعادة لحدثٍ تَمّ في السماء، أي: إنه لا يخصّ أيّة أمّة تاريخية في حقيقة الأمر!

فهذان المفهومان اللذان يقدمهما عالم الأديان الألماني يتجاهلان الطبيعة الخاصّة للأحداث والأماكن والأزمنة المستعادة دينيًا، ويسوّيانها -دون دقة- بالأحداث التاريخية الصِّرْفة، مما يقلّل من كفاءتهما في تحليل وفهم الشعائر ووظائفها وعلاقتها بالنصوص وموقعها في البنية الأساسية للدين، سواء كان هذا بشكلٍ عامٍّ أو كان بشكلٍ خاصٍّ فيما يتعلق بالإسلام وبالقرآن.

أمّا فيما يتعلق بتوظيف أنجيليكا نويفيرت لهذينَ المفهومين داخل القرآن ومدى كفاءتهما في هذا السياق الخاص عبر الطريقة التي توظفهما بها، فنحن لا نجد داخل القرآن في أيّ من مراحله تلك الاستعادةَ للأحداث التاريخية الخاصّة بالأمة التي تجعلنا نعتبره (أرشيفًا للذاكرة الحضارية)، ولعلّ أنجيليكا نويفيرت ذاتها أشارت لهذا حين اعتبرت أن القرآن مختلف عن التوراة من حيث إنه لا يمثل على غرارها (تاريخ خلاص)، كذلك فإن تطبيق نويفيرت لمفاهيم (أسمان) هنا يفتقر للسلامة المنهجية من حيث إننا لا نجد فيه أيّ محاولة لموقَعة القرآن ضمن الشعائر الإسلامية الأخرى، بل وضمن النظام الشعائري الإسلامي الأشمل «النظام الشعائري أوسع من الشعائر، حيث ينضاف للشعائر الأزمنة المقدسة والأماكن المقدسة»، أو أيّ محاولة لاكتشاف هذه الصلة المفترضة بين النظام الشعائري الإسلامي عامّة -وفي قلبه القرآن- وبين تاريخ الأمة الناشئة الباحثة عن استقلال هُوِيّاتي، ولعلّ هذا يُفْقِد استخدامَ المفهومين وتطبيقَهما على القرآن عند نويفيرت أيّ كفاءةٍ، ويُوقِع فرضية القرآن الليتورجي في خطأ تجاهل ما عبّر عنه بعض الباحثين بكونه (حقائق بسيطة)، مثل كون الإسلام لا يحمل تقويمًا ليتورجيًا وكون الصلاة الإسلامية ذاتها لا تحمل الكثير من القرآن ولا تفترضه أو تحتّمه!

أن مثل هذه الحدة البنيوية مقصودة.

يمكن فهم رسالة السورة، عند قراءتها في غير سياق السيرة النبوية، بل في سياق أدبي، كنقد لمعارضة الخصوم المخاطبين الذين يرفضون أمر الرسول لهم بالخضوع لله، وهو الأمر الذي استجاب له النبي نفسه من خلال العبادة، وذلك على الرغم مما يدينون به لله من شكر على ما امتن به عليهم من خَلْقٍ وعِلْم. أراد الرسول أن يواجه هؤلاء بالتمجيد الذي أتى في مقدمة السورة.

لا يكترث التراث الإسلامي كثيرًا بهذه المواجهة المحسوسة مع الخصوم المعارضين، بقدر ما يهتم بما تتضمنه السورة من السيرة النبوية. يفتقد التفسير المبكر للقرآن للاهتمام بشكل السور وبالجدلية بين الأجزاء بداخلها على حدة كأحد أبعاد السورة، وربما خَبَا هذا الاهتمام أثناء المراحل الأخيرة من النبوة، حيث لا يمكن تجاهل حقيقة أن الرسالة أصبحت تقدَّم كأمر عادي غير مستغرب، كما سنبين فيما بعد[1]. لم يظهر مثل هذا الاهتمام بشكل السور، والذي يشهد في الوقت ذاته على انفتاح جديد على المدخل التاريخي، إلا في التفاسير الإسلامية الحديثة[2].

ومع ذلك فلا يجوز التهوين من شأن التفسير الإسلامي كتصحيح للبداية التاريخية[3]. ما يمكننا تعلّمه بشكل خاص من التفسيرات الإسلامية هو أن

انظر Structure and the Emergence of Community والمنشورة ضمن:

The Blackwell Companion to the Quran edited by: Andrew Ribbin, Blackwell publishing, 2006.

وانظر، الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، ترجمة: حسام صبري، ص٢٢، ٢٣، منشورة على موقع تفسير.

وانظر القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية؛ تحديات وأمنيات، فرد دونر، ضمن كتاب، القرآن في محيطه التاريخي، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ص٦٧.

(١) انظر أنجيليكا نويفيرت، من نص التلاوة الطقوسية إلى التشريع والقانون، واقرأ عن نشأة تراكيب السور وانفصالها على مدى تطور العبادة الإسلامية، في كتاب القرآن كنص، لمحرره شتيفان فيلد، صفحة ٦٩-١٠٦ لايدن ١٩٩٦.

Angelika Neuwirth, Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung des islamischen Kultus, in: Stefan Wild (Hg.), The Qur'an as Text, Leiden 1996, 69–106

(٢) انظر نيكولاي سيناي، القرآن، ١٥٩-١٦١.

(٣) تعقيب من المراجع النقدي: تنظر الكثير من المقاربات الغربية للقرآن إلى التفسير كمشوش على فهم معنى القرآن، حيث يعبر التفسير وفقًا لمعظمهم عن إسقطات ذاتية واجتماعية وأيديولوجية

القرآن يمثل بالدرجة الأولى "حدث" التواصل الحي. وعليه فإن القرآن كتاب ليس هو المعجز، وإنما "حدث" استقبال القرآن من السماء والأحداث التي رافقت إبلاغه لمجموعة متغيرة من المستمعين، وهي الأحداث التي أدت إلى التحول التاريخي الذي ذكرناه في البداية. نريد من الدعوة التي أرجحت بين معايشة النبي لها روحيًا وبين تبليغ المستمعين بها تاريخيًا في شكل وقائع تاريخية والذي نعزم تتبعها في هذا الكتاب، نريد لها أن تكون قاعدة للإجابة على السؤال الذي طرحناه في بداية الكتاب بشأن القوة التأثيرية للقرآن، أي إن التبليغ الشفهي سيكون محور تركيز أفكارنا.

التباس الرواية المزدوجة

يجب هنا ألا نغفل عن وجود مساحة من التوتر بين القرآن "كتلاوة" وبين القرآن كتدوين بعد أن تم تثبيته، أي القرآن "كمصحف". كان هذا التدوين تحولًا حاسمًا بالنسبة للقرآن الذي كان يتم تناقله شفاهة قبل أن يدوّن في كتاب. يعود الفضل في تدوين القرآن لعملية تحريرية يؤرخ لها في البحث العلمي الحديث بما يتفق مع التراث الإسلامي بمنتصف القرن السابع الميلادي. رغم أنه من غير الممكن حتى الآن الحديث عن تاريخ دقيق لاعتماد مصحف ملزم لجميع المسلمين، إلا أنه جرت العادة على تسمية المصحف باسم الخليفة عثمان بن عفان الذي يعتبر مسئولًا عن وضع أول نص ملزم للقرآن. هذا التحرير للإرث النبوي في شكل مصحف والذي لا نعرفه إلا من خلال تقارير متأخرة، يتماشى مثله في ذلك مثل تحرير العهد الجديد والميشناه إلى ما أطلق عليه جاي سترومسا "الحركة الكتابية"[1] للعصور الكلاسيكية المتأخرة. ومع

وليس عن عملية بحث عن المعنى الأساسي للقرآن، ورغم أن نويفيرت تصر على الحذر بشكل ما من الانخراط في التفسير في مقابل النص نفسه، إلا أنها ترفض هذه الإدانة الكاملة للتفسير ودوره في منحنا فهمًا تجاه معنى القرآن، وهذا الرفض الكبير للتفسير القرآني هو أحد أسباب كون الدراسات الغربية للقرآن تنقسم إلى دراسات قرآنية ودراسات للتفسير، حيث تنفصل عملية بناء المعنى الأصلي للقرآن عن فهم التفسير كحقل معرفي، للتوسع انظر: موضعة القرآن في السياق المعرفي للعصور القديمة المتأخرة، أنجيليكا نويفيرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير، وانظر: تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص١٨، ١٩.

(١) جاي سترومسا، العالم الكتابي. Guy Stroumsa, Scriptural Universe جاي سترومسا هو باحث

ذلك فإن هذا التحرير مبهر باعتباره نقلة نوعية في علم اللغة، ليس فقط عند الأخذ في الاعتبار أن هذه المرة الأولى التي تستخدم فيها الكتابة الحجازية للغة العربية في كتابة نص طويل؛ بل لأنه ليس هناك في الدائرة القريبة مبادرة أخرى معروفة لوضع نص عربي موثق.

لم يكن هناك في حياة الرسول كتاب يزعم لنفسه الكمال والاكتمال وأصبح من الضروري وجود مثل هذا الكتاب بعد أن توقف الوحي فجأة. كان القرآن حتى ذلك الحين يُتلى على الأرجح كنص شفهي بلا سند مكتوب، حتى وإن كنا نعتقد بوجود مساعدات كتابية تعود لأواخر العهد المكي تستخدم من أجل حفظه، ورغم تناقل أخبار عن أنه كانت هناك تجميعات متفرقة للقرآن قام بها صحابة الرسول. يُبرِّر تدوين القرآن في التراث الإسلامي بوجود ضرورات عملية اقتضت ذلك، خاصة الخوف على سلامة النص التي بدت معرضة للخطر في ظل سرعة انتشار الإسلام في مجتمعات غير متجانسة لغويًا، ولكن ربما كان هناك عامل آخر وراء هذا التدوين، ألا هو الحفاظ على أحد تقاليد أواخر العصور الكلاسيكية فيما يتعلق بطرق التعامل مع الكتب المقدسة وعدم الاكتفاء بنقلها شفاهة [1].

هذا النص المكتوب الذي استند إلى سلطة الدولة، والذي أصبح ينظر إليه باعتباره النص المُتَلَقَّى textus receptus، أو المصحف، هو وثيقة مبهرة من ناحية العناية التي روعيت في كتابته من جانب الناقلين. فهو يمثّل وبلا منازع

إسرائيلي مهم يعمل أستاذًا للأديان الإبراهيمية في الجامعة العبرية بالقدس، وتخصص في المرحلة الكلاسيكية المتأخرة، وتعمل زوجته سارة سترومسا بالجامعة نفسها، وتخصصت هي في الفلسفة الإسلامية اليهودية من العصور الوسيطة. الميشناه هي التشريعات اليهودية الشفاهية بعد أن دُونت.

(١) تعقيب من المراجع النقدي: وضحت نويفيرت في كثير من أعمالها كون فكرة الكتاب المقدس المدون هي فكرة رئيسة في نظر تقاليد العصور الكلاسيكية المتأخرة للكتاب المقدس، وهو وفقًا لها ما انعكس في جدال القرآن حول شفاهيته، حيث ترى أنه رغم تنزل القرآن ضمن ذات التقليد، إلا أنه قد أسس شفاهية خاصة وحوّل الشفاهة لأحد سمات الكتب المقدس، دون أن يخالف توقعات السامعين بكتاب مقدس مدون، انظر: وجهان للقرآن، القرآن والمصحف، أنجيليكا نويفيرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص١٧، ص٢٧.

تقريبًا [1] - نحن على الأقل لا نعرف كتبًا أخرى - شكلاً من نصوص الرسالات التي لا تزال مقنعة في مجموعها حتى اليوم، ولا تطرح نسبيًّا الكثير من مشاكل النص. شاعت في البداية طرق نطق متباينة بعض الشيء للنص القرآني بسبب وجود أكثر من احتمالية قراءة للصوامت غير المنقوطة وعدم توفر علامات للحركات الصوتية. وهذا لم يتم تمييز هذه الأمور إلا في نحو عام ١٠٠٠ ميلادي، حيث اعتمدت سبع قراءات متكافئة للقرآن استنادًا للسنة، غير أنه من النادر أن تختلف هذه القراءات من ناحية الجانب العقائدي عن بعضها البعض، مما يجعل من الممكن اعتبارها أشكالاً للنص ظلت قريبة من النص الأصلي.

ولكن هناك ما يجعل المصحف *(القرآن مكتوبًا)* رغم ذلك وثيقة ملتبسة، بل ولاعتبارات تفسيرية يجعله خصمًا للنص المبلَّغ عن النبي *(القرآن شفاهة)*، ونجد أن سبب ذلك يعود إلى أمانة النقل التي تحلى بها علماء التراث. كان ينظر للنص القرآني الشفهي، بعد وفاة الرسول، على أنه على ما يبدو، إرثه الذي لا يمس، لا يسمح ليد تحريرية أن تظهر لمساتها في نشره؛ لذلك لم يتم ترتيب النص القرآني حسب مبدأ الترتيب الزمني على غرار الأناجيل كتوثيق لأثر النبي، ولم يرتب كقصة كبيرة للخلق والتدبير الرباني للدنيا منذ بدء الخليقة وحتى الحاضر على غرار العهد القديم العبري؛ بل تم ترتيبه وفق آليات مبادئ حفظ فنية؛ وفقًا لطول سور القرآن في الأغلب الأعم [2]؛ وذلك لأنه كان لا يزال هناك وقت التدوين توافق على ما يبدو على أن السورة كانت الوسيلة النبوية للإعلام. ولهذا نجد أن أقدم المخطوطات كانت تسجل بدايات السور ونهايتها بشكل واضح (انظر الشكل رقم٢). احترم تدوين المصحف الرسالة الدلالية له إلى جانب "السورة" كجنس مستقل، حتى وإن كان ذلك بشكل خاص بهدف التقسيم الخارجي، وذلك لأنه على الرغم من أن مبدأ الطول يوفر ترشيدًا مريحًا للنص من أجل الاستخدام العملي، إلا أنه يقطع سياق السور التي يستتبع بعضها بعضًا في النزول، ويصنع بدلاً من ذلك ربطًا متعسفًا بين سوره المتشابهة في الطول بمحض الصدفة.

(١) انظر بشأن أقدم المخطوطات، نيكولاي سيناي، القرآن، ١٣٣-١٣٦.
(٢) عن آثار تنازع مبادئ الترتيب، انظر نيكولاي سيناي، القرآن، ليس اعتمادًا مبدأ الطول في الترتيب جديدًا تمامًا، حيث إن ترتيب المزامير يعكس الاعتماد على طول النص أيضًا.

هل نستطيع التوصل مرة أخرى بعد هذه الأرشفة (الحفظ) للنص القرآني إلى إعادة تمثل ترتيب النزول؟

يؤكد باحثو القرآن المتشككون (التنقيحيون) أننا لا نمتلك شهادات مكتوبة معاصرة للقرآن خارج القرآن نفسه عن تاريخ الوحي والتنزيل، *(أي إنه لم يتم ذكر الوحي والتنزيل والقرآن في أي أثر تاريخي من الحضارات المعاصرة لزمن الرسالة في كتابات سريانية ولا يهودية ولا فارسية، أو رومانية، أو حبشية، أو غيرها)* ويخلصون من ذلك إلى أنه طالما سيتم استبعاد شخص النبي ومستمعيه في مكة والمدينة، فإنه على البحث العلمي في القرآن أن يركز على نص القرآن كأمر واقع.

ولكن هذه الرؤية القاصرة تغفل بيانات مضيئة مهمة من داخل النص نفسه عن النص نفسه، حتى إذا لم نستطع الحصول أيضًا على حقائق تاريخية من القرآن، فإن التحليل العلمي الأدبي للنص يطلق وبشكل واضح مسارات تطوُّر، حيث يوضح هذا التحليل تبلور أنواع النص، من بناء الآيات والسور التي تغيرت مرارًا على ما يبدو كرد فعل على توقعات المخاطبين [3].

لا يشير الشكل اللغوي للقرآن كنص محفوظ شفاهة إلى أصل القرآن الذي يعود لمنطقة الثقافة العربية فقط، بل يعكس في الوقت ذاته في شكله البلاغي المميز سيناريو التفاعل بين المبلغ (النبي) وبين المستمعين. هناك في القرآن نماذج واضحة من السؤال والجواب، الإسقاطات الأمامية والخلفية لخطابات الخصوم، توجيهات بشأن ردود بعينها على تحديات واستثناءات لأشياء قيلت من قبل. يضاف إلى ذلك نوع خاص من التناص، وهو حقيقة أن السور غالبًا ما تُعدل لاحقًا نصوصًا "وضعت بالفعل" من خلال إضافات دلالية مهمة، وهو سمة يمكن أن تُلقي الضوء على موقف من التواصل المتغير باستمرار.

(٣) انظر في هذا السياق أنجيليكا نويفيرت، دراسات عن النظم، والمؤلفة تقصد هنا التحليل الفيلولوجي للنص وكيف أنه يحل الكثير من الإشارات الدالة على تطوره بنية وأسلوبًا وهو ما ستشرحه تفصيليًا بطول الكتاب.

يمكن فهم هذه التوسعة اللاحقة بعد هذا الفاصل الزمني على أنه نوع من "تفعيل مبدأ الترجوم"، فكما أن حجم العهد القديم العبري ازداد دلاليًا جديدًا من خلال ترجمته الآرامية المتأخرة "ترجوم" بالإضافة إلى اللباس اللغوي الجديد، فإن رسائل قرآنية تعرضت من خلال الإضافات التي ألحقت بها فيما بعد لعملية "الترجوم" هذه بعد أن بلّغها الرسول بالفعل، أي ألحقت بها معانٍ جديدة عند تلاوتها فيما بعد، وذلك بواسطة إضافات توضيحية، بل وتنقيحية[1]، مع فارق أن هذه العملية تمت في حالة القرآن أثناء نشأة النص بالفعل (*خلافًا للترجوم حيث تمت الإضافات بعد قرون*). كل هذه الملاحظات على الشكل الأدبي للقرآن تقودنا لافتراض أننا وفيما يتعلق بالتبليغ، فإننا نقف إزاء سجال متعاظم بشكل دائم وغير محسوم النتيجة بين المبلّغ ومستمعيه والمتناقشين معه. وفي النهاية يجب أن نقرر حقيقة أن القرآن ليس تقريرًا، بل إن التبليغ به كان بمثابة "دراما"[2] بين مشاهدها وفصولها على بعضها البعض، وبالتالي يجب قراءتها بما يتطلبه ترتيب وقوع أحداثها؛ ولذلك فإن البحث العلمي يواجه مهمة إعادة تمثل الترتيب الزمني لمحتويات القرآن. ويظل خلال هذه المهمة التصنيف الذي اعتمده تيودور نولدكه[3] [4] بشأن ترتيب السور وتوزيعها

---

(١) انظر فيما يتعلق بامتدادات السور المكية الأولى، كتاب أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول، صفحة ٧٤٢-٧٤٥.

(٢) تقصد المؤلفة بكلمة دراما هنا معنى الأحداث والنقاشات التي تمت بين الرسول وبين الصحابة وحتى غيرهم، أي إن التنزيل كان أمرًا يدور في إطار نقاش مستمر وحراك دائم، وأنه بتدوين النص وترتيبه مع مراعاة التنسيق الفني دون ترتيب وقوع الأحداث، فإن القرآن يفقد بذلك كثيرًا من دلالاته ويفقد البحث العلمي كثيرًا من الإضاءات الهامة لمسيرة التنزيل؛ ولذا تنادي المؤلفة بالبحث في هذه النقطة.

(٣) تيودور نولدكه، فريدريش شوالي، بيرجشتريسر/ أوتو برتسل، تاريخ النص القرآني، لايبتسيج، ١٩٣٨، إعادة نشر في هيلدسهايم. /Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally/Gotthelf Bergsträsser
Otto Pretzl, Die Geschichte des Korantextes, Leipzig 1938, Reprint Hildesheim 1961.

(٤) تيودور نولدكه، Theodor Nöldeke (١٨٣٦ - ١٩٣٠)، شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عددًا من اللغات السامية: العربية، والعبرية، والسريانية، وآرامية الكتاب المقدس، ثم درس - وهو طالب في الجامعة- الفارسية والتركية، وفي العشرين من عمره حصل على الدكتوراه عن دراسته حول «تاريخ القرآن»، وهي الدراسة التي قضى عمره في تطويرها، وقد صدر الجزء الأول من «تاريخ القرآن» في ١٩٠٩، وعمل عليه مع نولدكه تلميذه شفالي، ثم صدر الجزء الثاني عن تحرير تلميذه فيشر عام ١٩٢٠، وصدر الجزء الثالث عام ١٩٣٧ عبر تحرير تلميذه برجستراسر ثم برتزل. كذلك درس نولدكه «المشنا» وتفاسير الكتاب المقدس أثناء عمله معيدًا في جامعة جيتنجن، له إلى جانب كتابه الشهير «تاريخ القرآن» كتب حول اللغات السامية، منها: «في نحو العربية الفصحى»، و«أبحاث عن علم اللغات السامية»، عمل أستاذًا في

على أربع فترات تطورًا أساسيًا من الناحية التجريبية. لن يتوصل الباحثون في ضوء بنية الباتشورك Patchwork[1] هذه إلى ترتيب يقيني للسور، بل سيكتفون في الغالب بالتوصل لمجموعات سور متآلفة مع بعضها زمنيًا، ومع ذلك فلا يمكننا تفادي النظرة التاريخية للقرآن من ناحية المبدأ، وذلك إذا أردنا الحكم على نشأة الإسلام التي تمت من خلال عملية التبليغ على مراحل.

ذلك لأن تدوين القرآن وحفظه في مصحف بطريقة أرشيفية فنية نتج عنه كيان جديد في جوهره، إذ نشأ عنه مقتطفات منفصلة تمامًا عن حدث التبليغ، مقتطفات تهيمن تمامًا إلى درجة الطمس على التأمل الذاتي الذي كان مضطردًا أثناء التبليغ القرآني، مقتطفات مهيمنة على القراءة الجديدة لوقائع قديمة من خلال وقائع أحدث *(إذ إن التدوين في قوالب، أفقد حيوية الارتباط مع وقائع تاريخية وأسباب نزول، إضافة إلى أن هذا الترتيب "الجديد" للتدوين يوحي بقراءة مختلفة، ويزيد الأمر التباسًا حدوث وقائع أحدث يربطها الناس بالتدوين فاقد الترابط في شكله الحالي من وجهة نظر المؤلفة)*. أكد موشيه هالبرتال[2] في دراسته الفيلولوجية للكتاب المقدس أن الذي يعيد بناء النص ليس هو إنتاج التعليقات والشروحات، بل "ختم" النص نفسه "the sealing of a text" لذلك فإنه على محرري النص أن يكونوا هم أول مفسريه[3]. يظهر عمل المحررين في إعادة وضع سياق وحدات النص القرآني المفردة على

جامعة كيل ثم جامعة استراسبورج، كتابه «تاريخ القرآن» مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٨. تعقيب من المراجع النقدي.

(١) تقصد هنا تجميع آيات ليس بالضرورة أن تكون لها صلة ببعضها البعض - من وجهة نظرها -.

(٢) موشيه هالبرتال، شعب الكتاب، الشريعة، المعاني والمرجعية، كامبريدج ماس، ١٩٩٧، صفحة ١٦-٢٥ (خاصة صفحة ١٩): «مع ختم الكتاب تتم إعادة توزيع السلطة من جديد (...)، ليس فقط القائمين على السلطة يتغيرون وإنما أيضًا مصدر السلطة نفسه يتغير، رافق الانتقال من النبي للعالم ومن النبوة للتفسير فهم جديد للنص أصبح يسمح بنطاق عريض من التفسيرات لصالح العلماء». Moshe Halbertal, The People of the Book, Canon, Meanings and Authority, Cambridge Mass. 1997.

(٣) يقصد هابرتال بالطبع هنا عملية تحرير وكتابة الكتاب المقدس بعهديه القديم والحديث، حيث خرج بهذه النتيجة وهي أن الطريقة التي تتم الكتابة بها هي نفسها الطريقة التي ستشي بالتفسير الملائم لها لاحقًا، وهنا تستشهد به نويفيرت كي تعلق في الفقرة التالية على عملية ترتيب المصحف أو كما تسميه «تحريره».

النحو الذي تدنت معه منزلة السورة لاحقًا بعدما كانت من قبل وسيلة إعلام أساسية للتبليغ النبوي، وهو نوع أدبي جديد بالفعل في الأدب العربي، تدنت إلى وسيلة تقنية مساعدة في تنسيق النص، أي إنها أصبحت في النهاية "أحد فصول الكتاب". لذلك فإن السور لم تعد بحاجة لأن تُقرأ كنظم أو كترتيب الغرض منه نقل رسالة فردية، بما أن جميع التصريحات النبوية في المصحف تمثل عناصر متساوية الأهمية في الرسالة الإلهية (*كما يرى المسلمون*). ونرى في الترتيب الجديد للمصحف كيف أن هذه التصريحات النبوية / الرسالة الإلهية أصبحت منفصلة عن سياقها النظمي الشفاهي، والتي يساهم فيها كل من الأسلوب والبلاغة والصيغ المختلفة للتناص في تسجيل المواقف العقائدية الجديدة المتتابعة، ومعه يتم مواصلة توضيح المهمة النبوية لدى المستمعين؛ لذلك فإنه وعند الاعتماد على المصحف في صورة كتاب مدوّن فإن المضمون الدلالي للآيات الفردية يصبح قابلًا للاختزال، وهي خطوة تفتح الطريق أمام "وضع سياق ثانوي". والمشكلة هنا أن هذا السياق الثانوي ليس سياقًا مع أي نص قرآني آخر، وإنما مع سياق افتراضي من خارج القرآن أعيد بناؤه. هذا بالضبط هو ما يحدث في أجزاء واسعة من البحث العلمي المعاصر، حيث يتم التغاضي عن القرآن في شكله الأدبي بشكل تام [(١)]، في الوقت نفسه تبين أن فصل النص عن السياق هو أمر كارثي العواقب. فهنا يصبح مبلغ القرآن الذي كانت أقداره المتقلبة مع جماعته المسلمة بمثابة الأصرة التي ربطت بين السور، "زائدًا عن الحاجة"، ويتم التغاضي عن دوره الأساسي كناقل للرسالة وشريك في الحوار مع المستمعين الذين يتوجهون إليه دائمًا باستفسارات، ومن ثَمَّ يستقل النص بذاته ويصبح "مونولوجًا" إلهيًّا من طرف واحد.

(١) انظر في هذا السياق أنجيليكا نويفيرت، دراسات قرآنية ولغوية: سياسات النص القرآني في التغلب على التراث الكتابي واختراقه ثم تجاوزه (المادة مترجمة للعربية بعنوان، الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخ النقدي، انطلاق النص القرآني من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه)، في كتاب أنجيليكا نويفيرت وميشائيل سيلس، الدراسات القرآنية اليوم، نيويورك ٢٠١٦، ١٧٨-٢٠٧.

Angelika Neuwirth, Qur'anic Studies and Philology: The Qur'anic textual politics of staging, penetrating and finally eclipsing Biblical Tradition, in: Angelika Neuwirth/Michael Sells (Hg.), Qur'anic Studies Today, New York 2016.

في الوقت نفسه يجب ألا نقلل من شأن حقيقة أن هذا النص المكتوب، وليس فقط الرسالة التي بلغها النبي ذو الكاريزما، هو نص صنع مستقبلاً وظيفياً ترك أثراً في تاريخ العالم، لا يمكن للمرء أن يفي الآثار الهائلة للقرآن حقها من التعظيم كونه أول كتاب عربي، ورغم ذلك أسفر في خلال عقود قليلة عن ثقافة حقيقية للمؤلفين ولصناعة النشر، حتى وإن كانت هناك ظروف خارجية مناسبة ساعدت على تعجيل سرعة حدوث هذا التطور مثل تطور إمكانية التصنيع والإنتاج الكبير للورق.

كما أن أجزاء واسعة من هذا الإنتاج للكتاب كانت مسخرة في خدمة القرآن نفسه والذي حظي مبكراً بتفسيرات مستفيضة وأصبح كنص رغم اتسامه بمعالم إملائية ونحوية قديمة سبباً في نشاط كبير في علم اللغة. أي إن القرآن أصبح يتوسط المركز من ثقافة جديدة للكتاب لا يمكن فصلها عن نظام معرفي جديد، حيث نجد تركيز جديد على التدبر. لا يحض القرآن من خلال مواعظه على الإيمان صراحة، بقدر ما يركز على التفكير العقلي، وهذا ما يجب النظر إليه مع فرانس روزنتال[1] على أنه المحرك الحقيقي لمظاهر لا حصر لها من الفضول العقلي في عصر الازدهار الثقافي المبكر، لكن هذه الثورة الإعلامية رافقها إعلاء مبكر للقرآن المتداول إلى مرتبة نصٍّ مقدس لذاته وتراجعت أهمية التبليغ وأصبح يحظى بأهمية أقل، أصبح جزءاً من نطاق السيرة النبوية، واحتل "كتاب القرآن" الجديد مكانة صوت النبي، وهو ما تدل عليه السورة الثانية للقرآن بعد سورة الفاتحة، التي تتصدر القرآن، والتي تعتبر

(1) فرانز روزنتال، Franz Rosenthal، (١٩١٤- ٢٠٠٣) مستشرق ألماني شهير، عمل أستاذاً للغات السامية في جامعة «يال»، تركّز اهتمامه الأساس على التاريخ الإسلامي، وتاريخ العلوم ومناهج البحث في التراث الإسلامي، وله عدد من الكتب في هذا منها: «A history of Muslim historiography"، «علم التاريخ عند المسلمين» وهو مترجم للعربية، ترجمه صالح أحمد العلي، وقد صدرت طبعته الثانية عن مؤسسة الرسالة عام ١٩٨٣، و«The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century"، «مفهوم الحرية في الإسلام»، وقد ترجمه للعربية معن زيادة ورضوان السيد، وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٧٨ عن معهد الإنماء العربي، بيروت، و«The technique and approach of Muslim scholarship»، «مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي»، وهو مترجم للعربية كذلك، ترجمه أنيس فريحة وصدر عن دار الثقافة ومؤسسة فرانكلين، بيروت، عام ١٩٦١م. تعقيب من المراجع النقدي.

البداية الحقيقية للنص: ذلك الكتاب لا ريب فيه، هدى للمتقين. (سورة البقرة، الآية ٢) [(١)]. يعتبر منطوق البداية هذا إشارة قرآنية داخلية للكتاب العلوي، أصل جميع النصوص النبوية، ولكن بشكل مختلف لما أصبح عليه بعد "استقلال" القرآن و"اعتماده على نفسه"، بعد انفصاله عن المبلغ، حيث يصبح القرآن الرمز الديني المحوري للإسلام الذي يمثل الكتاب العلوي. وأجمع كل المفسرين على استبدال اسم الإشارة للبعيد "ذلك" باسم الإشارة للقريب "هذا" وقرأوا الآية - تفسيريًا-: "هذا هو الكتاب لا ريب فيه، هدى للمتقين".

في ذلك الوقت الذي نحن بصدده (فترة الرسالة) كان ذلك الإنجاز الذي يريد هذا الكتاب التحدث عنه قد تم بالفعل من خلال الدعوة، إنه "سحر العالم" الذي أحدثته الكلمة النبوية. وحتى عندما تحقق هذا السحر أيضًا في المرحلة الأخيرة من الدعوة، عندما دخل المسلمون كأهل دين جديد في دروب التاريخ ودخلوا بذلك عالم الهجوم والدفاع وسمحوا بتعامل جديد مع إرث الكتاب المقدس، مما أدى إلى نزع جزئي "للسحر"، فإنه أصبح ممكنًا أن نفهم تأثير القرآن بطريقة أفضل من خلال فهم العلاقة الجدلية بين التراثين، الكتابي والقرآني، وفي النهاية يمكننا القول إن الخطوات اللاحقة من فك السحر - يمكن أن يكون التدوين من بين هذه الخطوات -، لم تتمكن تمامًا من إبطال أثر السحر الذي كان يومًا في أوج قوته.

الدعوة النبوية في تصنيفات ماكس فيبر

دعونا نستوعب إذن في سبيل وصف هذه العمليات نظرية ماكس فيبر، والتي مؤداها أن قصة حضارتنا يجب أن تفهم على أنها نتاج "إبطال السحر" الآخذ في الازدياد نتيجة ترشيد و"تبريد" العالم الذي يحل محل "السحر" القديم ممتد التأثير. يعني "السحر" بالنسبة لماكس فيبر في المرتبة الأولى ذلك الذي تم في عصور ما قبل التاريخ من تمثل "لعالم الأشياء المادية" من خلال

(١) أضافت المؤلفة كلمة Dort الألمانية التي تعني "هناك" بعد كلمة "الكتاب" في الآية "ذلك الكتاب" وهو ما لا يوجد لا في الأصل القرآني ولا في الترجمات الألمانية التي رجعنا إليها للقرآن، وهو ما تسبب لها على ما يبدو في التباس، ولكن يبدو أنها احتاجت إلى هذه الإضافة لتقدم لفقطتها التالية مباشرة، المترجم.

كمون المعاني والقوى فيها، وبالتالي إدراك الحقيقة على أنها خاضعة لعالم سفلي أو لعالم علوي مسكون بالرموز. وبينما تتيح لنا معلومات جديدة سواء عن طريق علم الآثار أو أخرى خاصة بعلم دراسات الأيقونات صورة تفصيلية عن هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الإنسان ومعتقداته والتي تشي بوجود حقائق جوهرية خاصة بالعلوم الدينية ظلت مطردة ومستمرة حتى أواخر العصور الكلاسيكية[(١)]، وهي الحقائق التي تجعل المرحلة الأولى لماكس فيبر تبدو قليلة الأهمية، ولكن مرحلته الثانية تظل دافعًا قيّمًا من الناحية التجريبية: حسب فيبر فإن الفهم "البدائي" للعالم يتعرض لتحول حاسم بظهور الأنبياء، حيث يعمل الأنبياء من خلال "الكلمة" والتي تصبح بظهورهم ذات أهمية مركزية في إقرار خطة إلهية لسلامة البشر تقوم على الأخلاق في حقيقتها ولكنها تدع العالم الدنيوي في "سحره" وتدع له تعلقه بالعالم السامي من أجل تشكيل علاقة البشر بالعالم مدفوعة بـ"آخر المواقف القيمية الموحدة".

هذه هي النقلة النوعية النبوية نفسها التي تنعكس في القرآن: تؤسس سور القرآن الأولى لعالم مقابل لعالم الواقع المادي التجريبي، والعالم المقابل الجديد هو عالم ممتد في التاريخ بامتياز وممتلئ بالترميز للعالم الآخر في الوقت نفسه، وتكون نتيجة هذه السور المبكرة من القرآن أنها سحرت العالم على مستوى الروح.

ولكن هذا التطور لن يتوقف عند هذا الحد في القرآن كذلك؛ وذلك لأن فيبر اكتشف فيه المرحلة الثالثة وهي التي أسماها ماكس فيبر "إبطال السحر". حدث ذلك في مرحلة المدينة خلال النصف الثاني من الدعوة عندما واجهت الجماعة المسلمة المطبوعة روحيًّا ضرورة تبرير موقفها والدفاع عنه، وذلك عندما انتقلت من مرحلة الإبداع في المواجهة مع مرويات نصوص مجهولة المصدر ودخلت مرحلة من المواجهة في التفسير مع أطراف حوار تتحلى بالثقة بالنفس من ناحية العقيدة (*تقصد الجماعة اليهودية والجماعة المسيحية*)،

(١) انظر أعمال مشروع الأيكونوجرافيا الذي أطلقه أوتمار كيل Ottmar Kiel، متحف الكتاب المقدس والشرق في فرايبورج، وخاصة منشورات الـ Ideagora لتاريخ الدين وعلوم العصور القديمة، لـ فلوريان ليبكه Florian Lippke، تورينجن ٢٠٠٩.

في هذه المرحلة الثالثة تبين أنه لم يعد ممكنًا الاستمرار في تصور نموذج عالم "ثنائي الطبقات" منقسم إلى بُعد روحي وبُعد تاريخي واقعي. تعرضت للاهتزاز هنا ثلاثة مظاهر/ تصورات أساسية للعالم المقابل *(الجديد الذي أتى به القرآن والإسلام بعد أن سحرا العالم)*: ١- تصور شخوص الكتاب المقدس المقتصر على عالم الكتاب والتي لم تعد تتدخل في التاريخ الواقعي، ٢- تصور الحساب الذي لا يكون إلا في الآخرة عما جنته اليد من حق أو إثم، ٣- تصور وجود مساحة عامة مقدسة والتعامل معها على أنها محطة انتقالية للدعاء والصلاة عند التوجه لله بالتعبد. وبناء على هذا تحدث خطوة ذات أهمية كبيرة للغاية في المدينة وهو أن المساحات المتعالية مثل "شخوص عالم الكتاب المقدس"، العدالة الجنائية التي لا تتحقق إلا في الآخرة" و"الطبوغرافية الطقوسية" كل هذه المساحات سيتم "أرضنتها" أي ستصبح "أرضية"، "دنيوية" أي تنزل على الأرض وسيتم دمجها في الواقع [١].

كان ظهور الأنبياء الذين يحظون بتقدير بالغ الأهمية لدى ماكس فيبر يقع حسب الكتاب المقدس في "العصور الكلاسيكية"، في حين يؤرخ للقرآن ومعه "التحول النبوي" في شبه جزيرة العرب بعصر الكلاسيكية المتأخر [٢]، أي فيما

---

(١) ستركز الشروحات التالية على المجال الثاني والثالث.

نشير بشأن «تقديم» الحساب الأخروي إلى الأعمال الجديدة لوليد صالح، «نهاية الأمل». السور من ١٠-١٥، اليأس وطريق الخروج من مكة، في كتاب: أنجيليكا نويفيرت/ ميشائيل سيلس، الدراسات القرآنية اليوم، صفحة ١٠٥-١٢٣،

Walid Saleh, End of Hope. Suras 10–15, Despair and a Way Out of Mecca, in: Angelika Neuwirth/ Michael Sells (Hg.). Qur'anic Studies Today

ونيكولاي سيناي، وراثة مصر، الإسرائيليون والخروج في القرآن المكي، في كتاب ماجد دانيشجار/ وليد صالح، الدراسات الإسلامية اليوم. الكتاب التذكاري لأندريو ريبن، لايدن ٢٠١٦، صفحة ١٩٨-٢١٤.

Nicolai Sinai, Inheriting Egypt: The Israelites and the Exodus in the Meccan Qur'an, in: Majid Daneshgar/Walid Saleh (Hg.), Islamic Studies Today. Essays in Honor of Andrew Rippin, Leiden 2016.

(٢) انظر بهذا الشأن نورا شميت/ نورا كاتارينا شميد/ أنجيليكا نويفيرت، مساحة تفكير أواخر العصر المتأخر.

Nora Schmidt/Nora Katharina Schmid/Angelika Neuwirth (Hg.), Denkraum Spätantike.

أطلق عليه بتر براون "عصر البلاغة"(١). إنها النبوة هنا أيضًا بالتأكيد، ولكن هل لا تزال هي نفسها كما كانت عليه في السابق؟ اتسعت في هذه الأثناء صورة النبي بشكل حاسم فمن ناحية أصبحت العديد من الشخصيات الفاعلة البارزة في التاريخ في نهايات العصر الكلاسيكي المتأخر سواء كانت ذات طابع كتابي أو غير كتابي ترفع إلى مصاف الأنبياء وكانت تنسب إلى بعضهم أيضًا أعمال إعجازية ملهمة(٢).

ومن ناحية أخرى فإن النبوة أصبحت عرضة للشبهة وذلك لأنه ومع ختم الكتاب أصبحت النبوة في إسرائيل تعتبر منتهية(٣). وحل الحكماء (الحاخامات) مكان الأنبياء العظماء. ولكن مواجهة "مدعي النبوة" التي كانت لا تزال مستمرة لزمن طويل برهنت على مفعولها الدائم. لم يقتصر ظهور شخصيات كاريزمية جوالة(٤) على الوسط الذي شهد مبكرًا ظهور المسيحية فحسب، بل ظهرت شخصيات تزعم النبوة أيضًا في أطراف شبه الجزيرة العربية(٥).

حتى محمد شخصيًا كان محل اشتباه من جانب أحد اللاهوتيين المسيحيين

(١) بتر براون، عصر البلاغة، الطريق إلى إمبراطورية مسيحية، ميونخ ١٩٨٨.
Peter Brown, Das Zeitalter der Rhetorik, Der Weg zu einem christlichen Imperium, München 1988.
(٢) جيمس كوجل، الكتاب المقدس كما كان، كامبريدج ١٩٩٠، ٤-٢٠.
James Kugel, The Bible as It Was, Cambridge 1990.
(٣) استمرت الإضافات إلى العهد القديم في الكتاب المقدس فترة طويلة، كتبت فيها فصول كثيرة حتى أتى عزرا وأعلن أنه لن تتم أية إضافات أخرى وأن ما كتب حتى هذا الموضع يعتبر الكتاب المقدس، وأية إضافات أخرى لن تكون داخل المحتوى الرسمي له، وقد يمكن اعتبارها شروحات أو تعليقات، ولكن لن تدخل في صلب الكتاب. وفي هذه المرحلة وما بعدها بدأت كتابات الميشناه والجمارا وغيرها لأن القوم استمروا في الكتابة، وهذا ما تعنيه المؤلفة بإغلاق أو ختم الكتاب، وبناء عليه، سيجري اعتبار الكتابات اللاحقة على أنها من حكماء وليس من أنبياء. وهذا هو وجه الاعتراض على القرآن من قبل اليهود لأن الكتاب في نظرهم كان قد اكتمل وأغلق.
(٤) بخصوص النماذج المختلفة لـ «مدعي النبوي» انظر جاي سترومسا، الكون الكتابي، صفحة ٦٠-٧٠.
(٥) انظر كريستيان روبين، علامات النبوة في شبه الجزيرة العربية في عهد محمد (نهاية الحياة وبداية القرن السابع الميلادي)، في: المشرق والبحر المتوسط، الآثار والتاريخ، (بالفرنسية)، باريس ٢٠١٢-٤٣٣-٤٧٥.
Christian Robin, Signes de la prophecie en Arabie l'Epoque de Muhammad (Fin du Vie et debut du VIIe si cle de l' re Chretienne), in: Orient et Mediterranne. Textes, Archeologie, Histoire, Paris 2012.

وهـو يوحنـا الدمشـقي (٦٥٠-٧٥٤)، الـذي قـال إن محمـد مـن "مدعـي النبـوة". أمـا محمـد نفسـه فلـم يضـف لنفسـه لقـب نبـي المعـروف فـي الكتـاب المقـدس - طبقًـا للقـرآن - إلا متأخـرًا أثنـاء فتـرة دعوتـه فـي المدينـة، وكان يعـرف نفسـه أثنـاء المرحلـة المكيـة الوسـطى بالفعـل علـى أنـه رسـول الله ونذيـر.

ولكـن وبغـض النظـر عـن الـدور النبـوي لمحمـد فـإن القـرآن نفسـه فـي معظمـه نـص عـن النبـي والنبـوة. ومـع اسـتقرار نمـوذج النبـي النذيـر الـذي لـم يكـن معروفًـا فـي بدايـة المرحلـة المكيـة كشـخصية محوريـة للقصـص القرآنـي، انتقـل التفاعـل بيـن عالـم الواقـع والعالـم الخـارق للطبيعـة والنامـوس والـذي كان موجـودًا فـي الوسـط الوثنـي التوفيقـي ممثـلًا فـي وسـط دينـي يجمـع بيـن أكثـر مـن ديانـة موجـودة فـي ذلـك الوقـت، وانعكـس فـي الإيمـان بقـوى خارقـة وملائكـة وأرواح مثـل أرواح الجـن أو شـفعاء مثـل أربـاب يؤلهـون مـن قبـل أفـراد، انتقـل هـذا التفاعـل إلـى الاختصـاص الجديـد للنبـوة[٦]. لـم تظهـر هـذه النبـوة التـي أكـد

---

(٦) كانت الروح السائدة في عصور ما قبل الكلاسيكية والكلاسيكية هي التوفيقية والتسامح بين الأديان المختلفة وقبول كل منها الآخر وهي نظرية سائدة في الفكر الغربي، وأشهر من قال بها هو يان أسمان، حيث قال: إن الشرور بدأت عندما ظهر التوحيد، أي إن التوحيد أدى إلى نفي الآخر بدلًا من قبوله (انظر كتابيه الشهيرين موسى المصري والتمايز الموسوي)، وهنا تعرج نويفيرت على هذه النظرية وتقول إن التفاعل الذي كان يجري في السابق بين عالم الأرض وعالم السماء المفارق سيكون من الآن من ضمن مهام الأنبياء حيث سيلعبون هم دور الوسيط بين السماء والأرض وهي هنا تشرح فكرة ماكس فيبر.

تعقيب من المراجع النقدي: يرى بعض الباحثين الغربيين كون الديانات التوحيدية هي ديانات غير متسامحة تجاه أصحاب الديانات الأخرى على خلاف الديانات الوثنية التي كانت متسامحة مع غيرها، وقد حاول يان أسمان أن يُكسِب هذا التفريق بُعدًا تفسيريًا أعمق، حيث إنه تجاوز ثنائية التسامح/ اللا تسامح، إلى اعتبار وجود اختلاف في الخصائص بين هذه الديانات، حيث تقوم الديانات الوثنية على ما أسماه «إمكانية الترجمة»، والتي تعني أن كل المعبودات تتشابه حيث هي ترجمة لنفس المعبود، وهو ما مكن من استيعاب كثير من الوثنيات بعض الآلهة الوافدة ودمجها في آلهتها كما حدث في الحضارات اليونانية والمصرية القديمة، أما الديانات التوحيدية فترفض إمكانية الترجمة، حيث تعتبر أن الإله متعالٍ ومفارقٌ ولا يمكن تجزئته أو ترجمته، مما يجعل الأديان التوحيدية «أديان مضادة» أو «تمييزية» بتعبيره، وهذه الفكرة ثرية جدًا في دراسة علاقة التوحيديات الثلاثة بالأديان الوثنية وطريقة تعاطيها مع الأفكار والشعائر الوثنية.

وجدير بالنظر الإشارة لكون القرآن المكي شهد فعالية هذه التمييزية التوحيدية بالفعل تجاه مفهوم النبوة ورفض إمكان ترجمته إلى «الكهانة»، وهو ما يبرز في نفيه التسمع عبر الجن والذين يشابهون بوظيفة التسمع المذكورة قرآنًا ما كانوا يعرفون في سياق الشرق الأدنى القديم بالمراقبين السماويين، انظر: وانظر: التميز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان أسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، ط١، ٢٠٠٦، يان أسمان، ص٢٧، ٢٨.

سيدني جريفيث تمحور القرآن كله حولها (١) أبدًا منذ البداية، بل ظهرت في وقت شهد إجماعًا بشأن أهم الحقائق الإيمانية مثل: قدرة الرب المتناهية، خلقه للطبيعة والتي تنقل وكأنها نص مقروء، رسالة رعايته المادية والروحية للبشر، والمطالبة بحساب الناس يوم القيامة ومجازاتهم في الآخرة. أصبحت هذه القناعات التي قبلها أتباع النبي الذين تكونوا على مدى السنوات الأولى من ظهوره تتلقى الآن اتصالًا بين الرب والبشر من خلال ربطهم بالبنية القائمة على الكتاب المقدس عبر أنبياء مختارين، وأكثر من ذلك عبر ميثاق إلهي وعبر نوع من الصرامة جديد. كان دور الرسل في قصص بداية الفترة المكية لا يزال هو دعوة أممهم للإيمان بالرب الواحد. كانت تهديداتهم بالعقوبات تلوح في الغالب بالدمار الدنيوي أي بالشكل الذي نعرفه فعلًا أيضًا في الأساطير القديمة التي تتحدث عن العقوبات. ولكن الدعوة في الفترة المكية الوسطى ركزت بشكل رئيسي على التعاليم حيث تكونت صورة جديدة للعالم أصبحت فيها شخصيات كاريزمية هي صاحبة المرجعية. وباعتبار الأنبياء قد أصبحوا الناقلين الشرعيين الوحيدين لكلمة الرب المثبتة في أحد الكتب العليا، فإن إدراك العالم الأرضي المنعكس عبر الرسالة أصبح يتشكل بمعالم ذات دلالات وإشارات من خلال نصوص. يتيح الأنبياء الاطلاع على "عالم الكتاب" أي على القصص المحفوظ في عليين للأشخاص الذين سكنوا عالم الحياة الذي عاشته الأمة المختارة، هؤلاء الأشخاص كانوا أنبياء، إبراهيم، موسى، عيسى، وكذلك أسلافهم آدم ونوح ومن خلفهم داود وسليمان وأيوب، وغيرهم، الذين شكّلوا شخوص "عالم روحي مقابل"، وهم حضور في الوعي وليس في الواقع. يمكن تشبيههم بالقديسين المسيحيين وذلك إذا استبعدنا ما حرموا منه من حق الشفاعة. تعود قصتهم إلى ما قبل القصة المحلية *للجماعة المسلمة*

---

(١) سيدني جريفيث، الكتاب المقدس بالعربية. كتب أهل الكتاب بلغة الإسلام، نيويورك ٢٠١٣.
يعتبر جريفيث هذه الفكرة مفتاح العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس على الإطلاق. غير أنه ومع القراءة التاريخية للنصوص تبرز أشكال أخرى لتلقي الكتاب المقدس، لم تلق النبوة هذا الثقل الخاص إلا في فترة أواسط العهد المكي، وعادت في المدينة لتفسح المجال مرة أخرى أمام علاقات جديدة مع الكتاب المقدس.

Sidney Griffith, The Bible in Arabic. The Scriptures of the People of the Book in the Language of Islam, New York 2013

المصاحبة للنبي) التي يتم التذكير بها، وتتجاوز البشارات المرتبطة بهم العصر الذي عاشت فيه مجتمعاتهم التاريخية، يظل هذا العالم المقابل (الخيالي) الذي عاشه الأنبياء القدامى على مدى العهد المكي محفوظًا من أي تحديث وبقول آخر محفوظًا من إدراجهم في العالم الأرضي.

في سبيل ترسيخ هذا العالم المقابل (الخيالي)، كان لابد من ترميز العالم الواقعي على المستوى الروحي، فتم قبول التصور الوثني للعالم المستند إلى **فهم دائري للزمن** *(وتعديله)* **ليصبح فهمًا أخرويًا للزمن يمتد مستقيمًا من** مرحلة ما قبل الخليقة ثم يمضي متجاوزًا نهاية الزمان الآخرة، ويظهر التاريخ على أنه فعل إلهي دائم الأثر والفعل longue dure.

وعلى نفس القياس يخضع "المكان" هو الآخر لتفسير أخروي محدد، فالمكان لم يعد ثابتًا، بل عرضيًا، ويمكن أن يباد في أي وقت من خلال الكارثة التي ستحل آخر الزمان، كما تدل عليه نصوص العهد الجديد أيضًا.

الفصل الثاني

روح العصر الكلاسيكي المتأخر السائدة

في مفهوم القرآن عن النبوة

«بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ»: سورة القيامة آية ١٤

لـم يُعَد العالـم الـذي يتحدث إليـه النبي القرآنـي عالـمًا «مشـفرًا بالأسـاطير، مسكونًا بالرموز» مثل مرحلة التطور الأولى الغالب عليها الأسطورة على حد تعبير ماكس فيبر، هنـاك الكثيـر مـن الحقائق العلمية المنطقيـة في القـرآن تشـهد على أن فهم العالم آنذاك في زمن الوحي كان بالفعل في مرحلة متقدمـة، فنرى على سـبيل المثـال كيـف وضعـت رؤيـة القـرآن للكـون «الكوزمولوجيـا القرآنيـة» التصـورات القديمـة المحملـة بالرمـوز عـن دورة الطقـس والريـاح في نظـام مرتـب ومحكـم (١)، ولكـن دون إلغـاء آثارهـا الأسـطورية تمامًـا.

كـما أن الكـون الأصغـر «الإنسـان» كان في سـبيله لفـك شـفراته: ففيمـا يتعلـق على سـبيل المثـال بمرحلـة التطـور الجنينيـة للإنسـان فـي رحـم أمـه، تـم اسـتقاء معلومـات مفـردة عنهـا مـن علـم الطـب الإغريقي لـدى جالينـوس وإن أتـى التعبيـر عنهـا بشـكل غيـر دقيـق (٢)، كـما أن مصيـر الإنسـان بعـد المـوت أصبـح منـذ زمـن بعيـد جـزءًا مـن التفكيـر الجديـد عـن معنـى المـوت. أي إن الداعـي القرآنـي ظهـر أمـام جمهـور كان يبحـث بالفعـل عـن تفسـيرات عقليـة للعالـم لا تختلـف عمـا كانـت تفعلـه المجتمعـات الوثنيـة الأخـرى فـي نهايـات العصـر الكلاسـيكي، وقياسًـا علـى المثـال السـابق وقفـت هـذه التجمعـات *(الوثنيـة)* أمـام حتميـة *(نقـل)* عالـم الآلهـة المتعـددة الخـاص بهـم إلـى أنمـاط توحيديـة، وكانـوا *(فـي ذلـك التوقيـت)* علـى وشـك رفـع آلهتهـم إلـى منزلـة الملائكـة (٣)؛ ذلـك لأنـه وخلافًـا لمـا كان موجـودًا فـي زمـن عالـم الكتـاب المقـدس *(أي العصـر الكلاسـيكي وليـس الكلاسـيكي المتأخـر أي فـي مرحلـة سـابقة علـى التـي نتكلـم بشـأنها)*، لـم يَعُـد البشـر وحدهـم هـم الذيـن يخضعـون للـرب، بـل كان العالـم فـي نهايـات العصـر الكلاسـيكي يعـرف كائنـات وسـيطة مثـل: الجـن والملائكـة، وكان دورهـا مثـار نقـاش وخـلاف فـي اليهوديـة

(١) انظر بول كونيتسش، الكواكب والنجوم في EQ IV، لايدن ٢٠٠٤، ١٠٦-١٠٩.
Paul Kunitzsch, Planets and Stars, in: EQ IV, Leiden 2004.

(٢) يتـم تنـاول هـذه المعلومـات فـي المشـروع البحثـي Thomas Eich, „COBHUNI Contemporary Bioethics and the History of the Unborn in Islam". Universität Hamburg

(٣) انظر علـى سـبيل المثـال مـا يتعلـق بسـورة النجـم (رقـم ٥٣)، القـرآن، لأنجليـكا نويفيـرت، الجـزء الأول، صفحـة ٦٤٢-٦٨٥.

ومسيحية آنـذاك (*فـي العصـر الكلاسـيكي المتأخـر أي إنهـا معاصـرة لبدايـات ظهور الإسلام*)، وإلى تلك المجموعات من الكائنات الوسيطة الروحية تنتمي مجموعـة مـن الآلهـة الفرعيـة التـي يلاحـظ أن القـرآن أيضًـا تحـدث عنهـا بطريقـة تشبه الحديث عن الملائكة الساقطين في سفر أخنوخ [١] الأول. أتى ذكر القرآن لمجموعة الآلهة الفرعية هذه في صدد حديثه عنها، وكيف أن منكري الرسالة يريـدون لهـا أن تشـارك الله فـي سـلطته. كان العالم يشـهد آنـذاك مرحلـة تحـوُّل؛ ولذلك كان عالمًا مليئًا بالأسئلة المحيرة.

مـا الـذي يمسـك هـذا العالم؟ يبدو أن مستقبلي النبي الوثنيين كانت تروقهم السـيطرة علـى العالـم المحسـوس وفـق مـا عرفـوه مـن عـادات آبائهـم «سُـنَّة الأولين». كان أسلوب الحياة القبلي التقليدي هـو النمـوذج المحتـذى رغـم مـا ينطـوي عليـه مـن حرمـان وخطـر علـى الجسـد والـروح، ولعـل ذلـك يعـود أيضًـا إلـى السـمعة البطوليـة التـي اتسـم بهـا هـذا الأسـلوب [٢]، ولكـن السـؤال هـو: هـل

(١) انظر باتريشيا كرون، سفر الساهرين في القرآن، هاجاي بن شماي وآخرين، التبادل والانتقال عبر الحدود الثقافية، القدس ٢٠٠٣-١٦-٥١، سفر الساهرين يحكي قصة رحلة أخنوخ إلى السماء وهو جزء من سفر أخنوخ غير القانوني «أبوكريفي».

Patricia Crone, The Book of the Watchers, in the Qur'an, in: Haggai Ben-Shammai/u. a. (Hg.), Exchange and Transmission across Cultural Boundaries, Jerusalem 2013

تعقيب من المراجع النقدي: كتاب الساهرين هو جزء من سفر أخنوخ، وهو يتناول وحي الملائكة إلى أخنوخ ويتعلق بنهاية العالم وخطايا البشر، ومركزي فيه قصة الملائكة الساقطين.

وسفر أخنوخ الأول أو ما يعرف بسابع الآباء، هو أحد كتب ما بين العهدين، كتب تقريبًا ما بين القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، كتب بالآرامية في الأساس، وعثر على بعض أجزائه في كهوف قمران، وله ترجمات للسريانية واليونانية والقبطية، وهو نص معتمد فقط عند الكنيسة الحبشية ويوجد كاملًا في كنيستها منذ القرن الرابع الميلادي، ويعتبره بعض الدراسين من أهم نصوص فترة ما بين العهدين لاحتوائه على أفكار هامة في سياق الشرق الأدنى القديم في العصور الكلاسيكية المتأخرة، خصوصًا سقوط الملائكة وتحريف النصوص وسلطة الوحي الإلهي، والسفر مترجم في العربية ترجمتين: الأولى ضمن سلسلة على هامش الكتاب، ترجمة: بولس الخوري الفغالي، المكتبة البولسية، بيروت، ط١، ١٩٩٩، والثانية ضمن كتابات ما بين العهدين، الجزء الثاني، التوارة المنحول، موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة، ط١، ١٩٩٨.

(٢) انظر أنجيليكا نويفيرت، «تحور ديني في نهايات العصر المتأخر»: من العصبية القبلية إلى العهد مع الله، إعادة التشكيل القرآنية للمثل العليا الوثنية العربية طبقا لنماذج من الكتاب المقدس، مقال في كتاب العصبية وأساطير الترحال، برلين ٢٠١٤ ألموت ريجنير وإيزابي توراث.

Angelika Neuwirth, Eine „religiöse Mutation der Spätantike": Von tribaler Genealogie zum Gottesbund. Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen, in: Almut Renger/Isabel Toral-Niehoff (Hg.), Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der arabischen Halbinsel, Berlin 2014.

كانت هناك قصص أسطورية في المنطقة العربية القديمة «منظومة أساطير» استطاعت أن توفر نماذج أبطال ساعدت في تقوية الهوية الوثنية على شاكلة أبطال ملحمة الأوديسة؟

ظل السؤال عن وجود أسطورة عربية قديمة مهملًا لفترة طويلة في البحث العلمي حتى استطاع ياروسلاف شتيتكيفيتش[1]، أن يبرهن أنه لابد وأن مثل هذا النوع من القصص كان موجودًا وذلك بالنظر إلى شذرات القصص التي تبقت والتي تدل على وجود تيمات أساسية حتى من الكتاب المقدس نفسه وكذلك من الأوديسة اليونانية، حيث انتصر شقيق أصغر على أخيه الأكبر وأصبح وريثًا بدلًا منه لتقليد قبلي على غرار ما ورد في الكتاب المقدس: فوفقًا للقصة التي وردت في «أيام العرب» - وهي قصص كانت تروي شفاهة على مدار سنوات طويلة - عن حرب الأخوة التي استمرت ٣٠ عامًا، وكيف أن الفرع الأصغر، قبيلة «تغلب» - التي تغلبت - انتصرت على القبيلة بكر «الابن الأول البكر»، وسادت الـ «جهالة» هذه الحرب، أي الجموح والغضب التخريبي. هنا نرى أوجه شبه مع الأدب الإغريقي في «تيمة» العاطفة والحمية في غضب أخيل.

هناك كذلك في التراث العربي قوة «تخفيف» تواجه هذا الغضب الهائج، إنها «الحلم» - وهي تعادل سوفروسين sophrosyne "الدعة" في اليونانية، ولكن وحسبما تبين طبقًا للنقل المتبعثر للقصص النثرية العربية التي تناولت "أيام العرب" لم تكن هناك شخصية أدبية تحقق الذات العربية تقارب شخصيات أبطال ملحمة أوديسة.

إذن لم يكن القصص النثري هو نمط الأدب العربي القريب من الملحمة اليونانية، وإنما الشعر وبالتحديد القصيدة ذات النظم الشعري الطويل والقافية الموحدة والبحور المتنوعة، والتي وصلت بالفعل في القرن السادس إلى مستوى فني عال وكانت هي الشكل الأدبي الغالب إبان فترة نشأة القرآن.

---

(١) ياروسلاف شتيتكيفيتش، محمد والغصن الذهبي، إعادة تمثل الأسطورة العربية، بلومينجتون ١٩٩٦.

Jaroslav Stetkevych, Muhammad and the Golden Bough, Reconstructing Arabian Myth, Bloomington 1996.

لا تتناول القصيدة الأحداث التاريخية، ولكنها تتناول - إلى حد ما - الخلاصة من هذه القصص وهي فضيلة المروءة التي تعمل على تماسك مجتمع القبيلة (*والتخفيف من*) الصراع أو التناقض الدائر داخلها بين الحِلم وبين الجهل. جعلت القصيدة من هذا الصراع والتناقض موضوعها الرئيسي، وبذلك يتبين أن القصيدة هي ابنة روحية لنهايات العصر الكلاسيكي، والذي كان الاستبطان فيه - النظر إلى المشاعر الداخلية - أكثر أهمية من الحصر الوصفي للعالم الخارجي، ليس ذلك للخفوت التام في الاهتمام بهذا العالم الخارجي - فالقصيدة مشهورة كثيرًا بالأوصاف التفصيلية الدقيقة للظواهر الطبيعية - ولكن البناء الخشن للصراع بين أطراف متعارضة تاريخيًا على المستوى الفردي ارتقى إلى بناء دقيق على المستوى النفسي: حيث نشأت أسطورة جديدة ذات تأثير بالغ، أسطورة الحرب التي لا تنتهي بين البطل الشاعر وخصمه الذي لم يصبح ندًا له إلا بقوته الخارقة للطبيعة، وخصمه هذا هو القدر الأعمى الذي يعتبر في النهاية إعادة تشكيل لشكل الفوضى المنتشرة في مجموع الأسطورة الشرق أوسطية. بذلك يصبح الشاعر بطلًا عابرًا للزمن، يتحول افتراضيًا لشخصية خلاص منقذة، ويتحول سياسيًا لشخصية قادرة بفضل قوة الكلمة وحدها على امتلاك القدرة على منح مجتمعها صوتًا لإنقاذه من أي غاصب غير شرعي. إنها صورة للقصيدة لا تزال تتخلل جميع الشعر العربي في الأدب العلماني، حتى عصرنا هذا[1].

القصيدة

غير أن الصورة الأسطورية للرجل البطل الذي يحارب ضد التجسيد الشيطاني للقوة الخارقة فوق الطبيعية، يذكر ابتداء بفكرة الخلاص السائدة

---

(١) يبين الدور الذي يقوم به الشاعر محمود درويش في حركة المقاومة الفلسطينية إلى أي مدى كانت هذه الصورة للشاعر مصدر إيحاء سياسي في العصر الحديث، انظر في هذا السياق لكتاب أنجيليكا نويفيرت وفريدريكه بانيفيك، الانتصار الذاتي الثقافي للفلسطينيين، مسح للشعر الفلسطيني الحديث، بيروت/ فورتسبورج ٢٠٠٠، ١-٩٠.
Angelika Neuwirth/Friederike Pannewick (Hg.), Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser. Survey der modernen palästinensischen Dichtung, Beirut/Würzburg 2000.

في نهايات العصر الكلاسيكي المتأخر [١]. لم يكن ذلك شيئًا غير معروف، خاصة إذا ما استدعينا علم دراسة أيقونات ذلك الوقت. وحتى وإن لم نكن نريد الذهاب إلى حد التذكير بنزول المسيح للعالم السفلي (*بعد صلبه وقبل قيامته*) وما يعنيه من تجاوز تجسيد الموت، فإن من حقنا التفكير في الصور المنقوشة لمحارب التنين، القديس جورج (رسم رقم٦)، المنتشرة بين الرسوم الأيقونية البيزنطية. بشكل مشابه للتنين يتم تصوير القدر؛ المنون، الدهر في اللغة العربية على أنه وحش خارق، قوة تستعصي على الهزيمة، "تلتهم" الإنسان بأسنان حادة ببطء، إذا سكت عنها وإذا لم يتم استباقها من خلال التضحية بالنفس.

الإقبال على الموت في المعركة وكرم الضيافة المفرط الذي يستنفد جميع الوسائل الخاصة هما صفتان ضمن تكتيك الحرب على الوحش (*الذي هو القدر هنا*) [٢]، يصفهما الشعر بشكل طقسي صريح مستحوذًا عليه هاجس ترتيب نفس عناصر القصيدة: يبدأ الشاعر قصيدته هكذا في الغالب: ١- بالشكوى من الزوال والفناء [في جزء التضرع والشكوى وهو ما يعرف بالنسيب]، ٢- التأمل [في الجزء الأوسط أغنية السفر وهي تيمة الرحيل]، وفي الختام ٣- بلوغ المقدرة اللغوية مرة أخرى من خلال الخطاب التمجيدي غالبًا للمجتمع القبلي للشاعر [في الجزء الختامي وهو تيمة الفخر].

---

(١) راجع في هذا رباعية د. رأفت عبد الحميد «الدولة والكنيسة» حيث يشرح كيف أن العالم في تلك الحقبة الكلاسيكية كان يمر بأزمة روحية كبيرة حتى إن العلماء اصطلحوا على تسمية القرن الثالث بقرن الأزمة للتعبير عنها، وكيف أن الحاجة لظهور «مخلص» كانت عارمة في أنحاء البحر المتوسط آنذاك.

(٢) لودفيج أمان، ميلاد الإسلام، إبداع تاريخي من خلال الوحي، جوتينجن ٢٠٠١.
Ludwig Ammann, Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung, Göttingen 2001.

وكما يتضح من خلال هذا الترتيب الجدلي للمواضيع التي تصور طقس المغادرة (*عندما يترك شخص جماعة أو قبيلة ويلتحق بأخرى*)، فإن القصيدة

وفقًا للمنتظر تصوره في نهايات العصر الكلاسيكي تعتبر أكثر من مجرد وصف حصري للأزمة، إنها السؤال المطروح على الجميع المعني به، كما أنها هي نفسها البحث عن الإجابة لهذا السؤال. يحيا أثر القصيدة - وتأثيرها على الناس - من خلال لغتها الإيحائية الصالحة لإعادة الاستماع المتكرر، وبذلك أصبح من الممكن - وعن حق - تشبيه القصيدة[1] بطقس ديني يعبر به جمع من الناس عن أنفسهم. ولكن وكما تبين القصيدة في الوقت ذاته، فإن الهوية المدمرة للذات في القرن السابع بسبب اعتمادها على عقلية المروءة البطولية، كانت قد وقعت أسيرة لشكوك ارتيابية[2]؛ وذلك لأن ما يمكن أن يبدو من الوهلة الأولى على أنه إخبار عن تجربة شخصية، نجده في الواقع أكثر من ذلك، والتجربة الشخصية قد تكون مثلًا افتتاحية القصيدة عن رثاء الشاعر للأطلال، أي الأماكن التي عاش فيها الشاعر ذكريات حب سعيدة وترقًا قبل أن تصبح موحشة بعد رحيل أهلها. لم يكن ترتيب الأفكار في القصيدة ليصبح جزءًا ثابتًا فيها وبذلك موضوع متكرر دائمًا حتى لدى نفس الشاعر لو لم يكن الأمر متعلقًا في الوقت ذاته بما وراء ذلك من تيه جماعي، أي الإدراك للعجز الشخصي عن فهم العالم.

حظيت معلقة لبيد - من القرن السابع ويعتبر شعره جاهليًا رغم أنه شهد عهد النبي - في زمن مبكر بأهمية كبيرة وهي قصيدة منحت شكوى الشعراء الباكين على الماضي شكلًا لا يدع مجالًا للشك في حالة الحيرة التي كان يعاني منها المتحدث:

عَفَتِ الدِيارُ مَحَلُّها فَمُقامُها ... بِمِنًى تَأَبَّدَ غَوْلُها فَرِجامُها

فَمَدافِعُ الرَيّانِ عُرِّيَ رَسمُها ... خَلَقًا كَما ضَمِنَ الوُحِيَّ سِلامُها

(1) أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من العصر الكلاسيكي المتأخر، برلين ٢٠١٠.
Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, Berlin 2010.

(2) جيمس إيه مونتجومري، الحجاز الخالي في: كتاب من تحريره بعنوان العقيدة العربية، الفلسفة العربية، من المتعدد إلى الواحد، لوفين، ٢٠٠٦، ٣٧-٩٧.
James E. Montgomery, The Empty Hijaz, in: Ders. (Hg.), Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Leuven 2006.

دِمَنٌ تَجَرَّمَ بَعدَ عَهدِ أنيسِها حِجَجٌ خَلَونَ حَلالُها وَحَرامُها

رُزِقَت مَرابيعَ النُجومِ وَصابَها وَدقُ الرَواعِدِ جَودُها فَرِهامُها

مِن كُلِّ سارِيَةٍ وَغادٍ مُدجِنٍ وَعَشِيَّةٍ مُتَجاوِبٍ إِرزامُها

فَعَلا فُروعُ الأَيهُقانِ وَأَطفَلَت بِالجَلهَتَينِ ظِباؤُها وَنَعامُها

وَالعَينُ ساكِنَةٌ عَلى أَطلائِها عوذاً تَأَجَّلُ بِالفَضاءِ بِهامُها

وَجَلا السُيولُ عَنِ الطُلولِ كَأَنَّها زُبُرٌ تُجِدُّ مُتونَها أَقلامُها

أَو رَجعُ واشِمَةٍ أُسِفَّ نُؤورُها كِفَفاً تَعَرَّضَ فَوقَهُنَّ وِشامُها

فَوَقَفتُ أَسأَلُها وَكَيفَ سُؤالُنا صُمّاً خَوالِدَ ما يُبينُ كَلامُها[1]

تعكس شكوى الشاعر الذي يعاني وحدة وجهها للأطلال حيث لم يجد الشاعر من يخاطبه سوى "الأشياء التي لم تتبدل بعد" مثل غدير المياه الصافي، [مقابلة بين المكان الموحش بعد رحيل أهله، والوصف الشاعري لحيوية عالم النبات والحيوان وخصوبتهما]. تصل الشكوى ذروتها بذكر ومناجاة بعض الأشكال المجردة، وهي أشكال لا تحتوي بالنسبة له على قيمة رمزية مثل أشكال الوشم، ولكن الأهم منها هنا هي النقوش أو "سطور الترقين" وهو ما كانت تسميه العرب اسمًا له دلالة في سياقنا هذا وهو: "الوحي". كان الوحي يعني عند العرب ذلك النقش الذي ضمنت الأحجار بقاءه منقوشًا رغم قدم الأيام. يعتبر إندراس هذه النقوش أمرًا رمزيًا، حيث إنه يعكس حالة "الأطلال التي اندثرت". لا يكاد الشاعر يستطيع التعرف على تاريخه منها مرة أخرى، إنه السؤال عن المعنى الذي يبقيه الشعر دائمًا مفتوحًا ولا يمكن الإجابة عليه اعتمادًا على الثقافة الوثنية.

(1) ترجمة جوتفريد مولر، أنا لبيد وهذه غايتي، عن مشكلة الانتصار على الذات في القصيدة العربية، برلين ١٩٨١.

Gottfried Müller, Ich bin Labid und das ist mein Ziel. Zum Problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside, Berlin 1981.

أي إن سؤال: أين هم الآن الذين كانوا هنا من قبلنا؟ Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere[1]، والذي شغل الشعر الهليني بالفعل، يحوم فوق الشعر العربي القديم أيضًا. يستعيد الشاعر بالتأكيد قامته مرة أخرى، يتغنى بقوته المجسدة في فرسه أيضًا، ويتغنى بجلده وربما عرج في نهاية قصيدته - عندما يعود لذكر قبيلته - على فضائل هذه القبيلة، إنه توزيع يفعل لحظة الإلقاء، ولكنه يتطلب جهدًا شعريًا متجددًا أيضًا وذلك لأن حيرة الشاعر الذي يرى ماضيه الشخصي ومعه ضمنًا ماضي منطقته المحلية الذي تميزه الأطلال في مرآة نقش غير مقروء بالنسبة له، هي حيرة لا تنتهي من خلال هذا الجهد الشعري. تعني كلمة "النقش" بالعربية "وحي" - وهي في الواقع ليست اسمًا لطريقة كتابة، بل تحليل بالفعل لموقعها في المجتمع: تعني كلمة وحي شيئًا مثل التبادل اللغوي بين الغرباء بلغة أجنبية أو التواصل بني الحيوانات[2]، ولكن الوحي يمكن أن تعني إلهامًا أيضًا، إبلاغ غير لفظي يحتاج ترجمة إلى لغة منطوقة من جانب المُستقبِل أولًا[3]. من اللافت للنظر أن لفظة الوحي أصبحت المقابل في الشعر لوصف الكتابة غير المقروءة وهي هنا بالنسبة لذهن الشاعر البدوي الذي لا يعرف هذه الكتابة لأنها الشفرة الثقافية لماضيه المحلي بمثابة إعادة تذكير لاستبعاده من هذا التاريخ[4]. (صورة رقم ٧).

سيتطرق الحديث القرآني إلى هذا المصطلح وسيعطيه أهمية جديدة تمامًا. لم يكن استخدام صورة أحد النقوش في الشعر لتعيين المبهم من قبيل الصدفة. افتقرت الحياة البدوية وحتى أيضًا مستعمراتها الحضرية في مكة لوجود مركز علمي ووقفت موقف الرفض أو عدم الاكتراث من الكتابة

(١) انظر كارل هاينريش بكر، عن تاريخ العبادة العربية، في: الإسلام ٣ (١٩١٢) ٣٧٤-٣٩٩.
Carl Heinrich Becker, Zur Geschichte des islamischen Kultus, in: Der Islam 3 (1912).

(٢) مثلما نقول في العامية المصرية «سيم» أو شفرة خاصة.

(٣) هنا ممكن أن تعني وحي «إيحاء».

(٤) انظر أنجيليكا نويفيرت، «اكتشاف الكتابة في القرآن: تتبع ثورة معرفية في أواخر العصور الكلاسيكية المتأخرة»، في كتاب من تحرير نهى الشاعر بعنوان: القرآن والأدب، أوكسفورد ٢٠١٧، ٦١-٩٢.
Angelika Neuwirth, The „Discovery of Writing" in the Qur'an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity, in: Nuha Alshaar (Hg.), Qur'an and Adab, Oxford 2017.

كوسيلة إعلامية وقصرت من استخدامها فقط على حد الضرورات العملية. ليس لهذا العالم البدوي على ما يبدو نصيب من ثقافة الكتابة التي كانت موجودة في المدن ذات التواجد اليهودي الموجودة في شبه الجزيرة مثل المدينة، تلك الثقافة التي تعالج قصة الخلاص وما هو مرتبط بها مما نسميه "التغلب على الماضي" حسبما نعرف من أدب ما بعد الكتاب المقدس. على الجانب الآخر يظل الشعر ثابتًا على موقفه من حيث إن كل منجزات بني الإنسان هي إلى زوال، أي إنه يصور الإنسان على أنه فاشل في النهاية في مسعاه إلى تخليد نفسه، وهو لا يستطيع تحقيق هذا في ذاكرة جماعته إلا من خلال تحليه بالاستغناء البطولي المدمر لنفسه[1]، وما يلزم هذا من تخفيض كبير لمكانته، بل - وأكثر من هذا - هو محكوم عليه أيضًا بالجهل بالنظر إلى ماضيه المنغلق عليه مثل النقش غير المقروء.



نقوش صخرية نبطية من شبه الجزيرة العربية

(١) مثل تحليه بفضيلة المروءة وهي فضيلة تضمن له الخلود في ذاكرة قومه وجماعته، ولكن ثمنها هو دماره وموته شخصيًا وهي تيمة تكررت كثيرًا في الشعر الجاهلي.

يضطر القرآن لمواجهة هذا التشاؤم الأنطولوجي والأبستمولوجي (*الوجودي والمعرفي*) الذي يجسده الشعراء، مستخدمًا حججًا نابعة من رؤيته النبوئية الجديدة للعالم، أي لابد أن يكون هناك تحولٌ جديدٌ للعالم رغم وجود مستمعين متأثرين بالعلم العقلي هنا وهناك.

لكن المطلوب ليس فقط إعادة تفسير أخلاقية للأسطورة من خلال النبوة – إذ إن الأسطورة هي رمز الشاعر المخلص –، ولكن المطلوب الأهم هو استيعاب خسارة التاريخ ذي المعنى وذي القيمة والتي أدت إلى الحزن والاكتئاب، مطلوب قلب صورة العالم.

العلاقة الملتبسة مع الشعر

لا يمكن لهذا السحر أن يحدث إلا من خلال النظم (*تقصد المؤلفة هنا القرآن*)، وذلك لأنه ينتظر منه أن يضيف إلى الواقع معنى مجازيًا، ولكن النظم لا يستخدم هنا إلا كوسيلة إعلامية وليس كنوع أدبي، وذلك لأنه وحسب التصور المستقر، فإن النظم كنوع أدبي هو أمر مرتبط بقوى شيطانية، والشعراء على اتصال بالجن وبأرواح ملهمة يدينون لها بالقوة اللغوية الخارقة.

قوبل تصنيف خصوم صاحب الدعوة له ضمن مجموعة الشعراء بمعارضة شديدة في القرآن منذ بداية الدعوة: الحاقة، الآية ٣٨-٤٣ [(١)].

فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ
وَمَا لَا تُبْصِرُونَ
إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ
وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ
وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ
تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

(١) انظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن، المجلد الأول، صفحة ٤٤٨-٥٦٦.

يواجه الخطاب القرآني تهمة أن أصله شيطاني بالتأكيد على الأصل الإلهي له، ومع ذلك فإن المستمعين الوثنيين لم يخطئوا بشكل جوهري عندما فهموا القرآن على أنه حديث شعري، وذلك بغض النظر عن عدم وجود وزن لذلك البحر الشعري، فهناك بدلاً من ذلك نبرة إيقاعية في القرآن وبغض النظر عن تغيير "القافية النثرية" غالبًا. ربما صعب عليهم فهم أن الداعي (النبي محمد) كان قد تولى بالفعل الدور المجتمعي للشاعر ليصبح المتحدث الكاريزمي، على الأقل لأحد النخب لمجتمعه، كما أن الداعي نفسه لم يكن مزدريًا للشعر، وذلك حسبما تدل عليه بشكل تقريبي اقتباسات من أبيات الشعر في القرآن. لم يتضمن القرآن ولفترة طويلة رفضًا للشعر كممارسة للفن، بصرف النظر عن اتهامه بشيطانية مصدر وحيه. لم يعلن هذا الرفض إلا حينما آن أوان ترسيخ نوع مقابل للشاعر وهو نموذج كلام النبي، الذي مُنح هو وحده حق المصداقية، لم يعد الاتهام الموجه للشعراء في سورة الشعراء، منتصف العهد المكي، الآية ٢٢٤-٢٢٧ من سورة الشعراء، ينص على "الاستقاء من مصادر إلهام كاذبة" بل على أنهم "ليسوا موضع ثقة".

٢٢٤ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ

٢٢٥ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ

٢٢٦ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ

٢٢٧ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ.

يتضح افتقار الشعراء بالفعل لحب الحقيقة إذن في تلاعبهم في الصورة التي يرسمونها لأنفسهم، وفي تصرفهم في مقدمة قصيدتهم (النسيب)، وكأنهم "مريضون بالعشق"، بعد فقدانهم الحبيب، أو كما يفهم توماس باور [1] على أنهم منهكون من مشاق العيش في الصحراء، "متعطشون"، وبالتالي "يقولون ما لا

---

(١) توماس باور، ثقافة الالتباس، تاريخ آخر للإسلام، صدر بالألمانية، برلين ٢٠١٠، صدرت ترجمته العربية في بيروت في عام ٢٠١٧ للدكتور رضا قطب.

Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam, Berlin 2010.

يفعلون". يتحدث تيلمان زايدن شتيكر (١) في معرض التعليق على هذه الآيات عن "قذف قرآني ضد أسلوب النسيب المتبع في القصيدة العربية القديمة" وعن انتقاد نظم الشعر عن الحب "كجزء إلزامي أجوف ليس له مقابل في الواقع". تهاجم سورة الشعراء القصيدة بوصفها تنظيمًا مؤسساتيًا ويتم التركيز عليها وانتقادها عقائديًا كجزء في سلسلة من أنماط تدعو للشك في وسط قائم على هوية وثنية، ومن أمثلة هذه الأنماط *(الجاهلية التي رفضها القرآن)* نمط تدمير البطل لذاته. من المثير أن نرى أنه وفي مقابل ذلك وحسب صيغة الاستثناء التي أضيفت لاحقًا في الآية ٢٢٧ من نفس السورة، نرى أن الآية استثنت من الإدانة بالكذب الشعراء الذين يستخدمون النوع التقليدي للقصيدة، ويستخدمون الوسيلة الشعرية "في الدفاع عن أنفسهم إذا تعرضوا للهجوم". ليس هؤلاء الشعراء شعراء قصيدة "رسميون" بل شعراء يستخدمون الهجاء للسخرية من خصومهم السياسيين في المدينة، حيث استخدمت القصيدة في مجتمع المدينة كوسيلة إعلام سياسية (٢).

بينما يهدف الاتهام بالشعر إلى التهوين من أمر الرسالة على اعتبار أنها إلهام شيطاني معتاد، فإن تهمة السحر التي قدمها الخصوم تعبر كما سنرى عن اضطراب يهز بالفعل صورة العالم عند الوثنيين، يرمي هذا الاتهام رسالة

---

(١) تيلمان زايدن شتيكر، شعراء تائهون، أم عطشى، أم عاشقون؟ مرة أخرى عن سورة الشعراء، الآية ٢٢٥، دورية الإسلام ٨٥ (٢٠١٠) ٦٥-٨٣.

Tilman Seidensticker, Umherirrende, durstige oder verliebte Dichter? Noch einmal zu Sure 26, Vers 225, in: Der Islam 85 (2010).

(٢) انظر في هذا السياق أجنيس إمهوف، التحول الديني ونشأة الإسلام، صورة الإنسان لدى قدامى المداحين العرب في القرن السابع، صفحة ١٨. فورتسبورج ٢٠٠٤.

Agnes Imhof, Religiöser Wandel und die Genese des Islam. Das Menschenbild altarabischer Panegyriker im 7. Jahrhundert, Würzburg 2004.

تعقيب من المراجع النقدي: الصراع بين القرآن وبين الأنماط السردية السابقة عليه والشائعة في الجزيرة مثل الشعر وسجع الكهان، مهم بصورة كبيرة في فهم طبيعة الكلام القرآني، حيث تكشف الملامح التي يربطها القرآن بهذا «الكلام المدان» إن صح التعبير، عن الطبيعة الخاصة لكلامه، ورغم وجود بعض الدراسات التي حاولت تجاوز النظر لهذه العلاقة في ضور الهيمنة السردية فحسب، مثل ستكتيفتشش الذي تحدث عن جاهلية الأسطورة في مقابل توحيدية القصة القرآنية، إلا أن الأمر قد يكون أعقد، وأشمل، حيث يمثل الشعر مثلًا في علاقته بالشيطان منازعة لله في توحيد البيان، وهو محور أساس لطبيعة الكلام القرآني كما ستتحدث المؤلفة.

محمد بأنها تحاول التلاعب في وعي الوثنيين. فالذي لا يتحمله الوثنيون فعلًا من الرسالة هو قلب تصورهم للعالم، التصور الذي لا يزالون يقيمونه على فضيلة المروءة. لم يعد المطلوب أن تكون مصلحة القبيلة هي العنصر الحاسم الذي يقرر قيمة أي تصرف، بل الصوت الذي بداخل الإنسان نفسه، ذلك الصوت الذي يتبع المعايير الجديدة التي حددها الرب: "بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ" حسبما جاء في سورة القيامة، الآية ١٤. كيف سيتحقق هذا التوجه الجديد للإنسان؟ هل كانت هناك في عالم اللغة العربية القديمة صيغة تخاطب الفرد، أو محاولات مؤثرة لخطباء ذوي كاريزما لمخاطبة مجموع الناس شريطة أن تكون محاولات قوية نفسيًا بشكل كافٍ لإطلاق موقف جديد من الذات الفرد؟ (*تقصد المؤلفة هنا صيغة التوجه الخطابي العربي السابق على الإسلام الذي كان يخاطب حصريًا القبيلة والمجموع دون الفرد، وهي تُظهر بهذا قوة الانقلاب في الصياغة الذي أتت به الرسالة المحمدية، حيث بدا الخطاب القرآني موجهًا إلى الفرد وليس إلى المجموع القبلي*).

القلق على الذات (الانهمام/ الاهتمام بالذات): الاستبطان والعلوم الروحانية

لا يتضح الانتقال من التدين الوثني إلى التدين التوحيدي وفقًا لـ جاي سترومسا[1]، حصرًا في أخلاق الحرص على الذات والاستبطان الفردي التي يشترك فيها مسيحيو أواخر العصر الكلاسيكي ويهود آنذاك. وهو "استبطان ديني" يمكن رصده بشكل خاص في تغير الطقس (*مفرد طقوس*)، وفي نهاية عبادة التضحية الممارسة آنذاك ونشأة ممارسات جديدة تعاش في جماعات عقائدية وتتمحور حول كتب مقدسة. وفي ظل نقاط التركيز الجديدة هذه في مقابل التقاليد الوثنية السابقة والتي تظهر بشكل جلي في عملية تمايز القرآن بنفسه هو أيضًا عن الوثنية العربية القديمة، فإن "الحرص الجديد على الذات" أصبح يحتل مكانة مميزة.

(١) جاي سترومسا، تحورات دينية في أواخر العصر الكلاسيكي المتأخر، برلين ٢٠١١.
Guy Stroumsa, Religiöse Mutationen der Spätantike, Berlin 2011.

ولكـن لا يمكننـا اسـتخدام معايير التحليل التي اسـتخدمها ستروممسا مـع التقاليد اليهوديـة والمسيحية السـابقة بنفـس الصرامـة مـع القـرآن وعصـر نشـأة القـرآن. حيـث لا يمكـن اعتبـار القـرآن مثـل التراثيـن السـابقيْن عليـه كوثيقـة "للثقافـة الجديـدة للكتـاب" متميـزة عـن نمـاذج يونانيـة رومانيـة معروفـة جيـدًا أو عـن نمـاذج مـن الكتـاب المقـدس، بـل إن للقـرآن وجـة تفـرُّد عـن سـابقيه وهـو أنـه يبـرز مـن داخـل وسـطه كصخـرة حائمـة، إنـه كتـاب مـن داخـل منطقـة خاليـة إلى حـد مـا مـن الكتـب المدونـة باللغـة العربيـة!

لا نعـرف الكثيـر بشـكل ملمـوس عـن علـوم الكتـاب المقـدس وعلـوم مـا بعـد الكتـاب المقـدس في منطقـة الحجـاز في القـرن السـابع، ولكننـا نسـتطيع أن نسـتخلصها مـن "الأصـداء" المسـموعة في القـرآن. غير أن إعـادة القـراءات القرآنيـة لتقاليـد الكتـاب المقـدس تتميـز وبشـكل لا يمكـن إنـكاره بفكـر جديـد مقارنـة بالنمـاذج التـي تأسـت بهـا. لكـي نصـف هـذا التحـول، علينـا أن نضـع أمـام أعيننـا نوعًـا معينًـا مـن التحليـل وهـو تحليـل "الحـرص علـى الـذات". يعتمـد هـذا التحليـل علـى الفهـم المسـيحي لتوحُّـد الـروح والجسـد وكيـف أنـه يجـب "مراعاتهمـا" معًـا، ذلـك لأن الجسـد تلقَّـى مـن خـلال الحلـول أو التجسـد ومـن خـلال تصـور قيامـة الموتـى مكانـةً تحتـاج الآن للتعامـل معهـا مـن جديـد. ونظـرًا للحسـاب الوشـيك فـإن الرسـالة القرآنيـة تُولِـي منـذ البدايـة أهميـةً محوريـةً لتأمـل الفـرد لذاتـه واسـتبطانه. وإذا أردنـا نصًّـا مـن الكتـاب المقـدس أعيـدت صياغتـه بهـذا الاعتبـار (*في داخـل النـص القرآنـي*) فسـنجده في الوصايـا العشـرة، انظـر الفصـل السـابع مـن هـذا الكتـاب. هنـاك شـخصية كتابيـة قصصيـة يتنظـر مـن ظهورهـا أن تشـجع هـي أيضًـا علـى مثـل هـذا التفكيـر الذاتـي، إنهـا شـخصية إبراهيـم التـي خصصـت لهـا سـورة مسـتقلة باسـمه وهـي سـورة إبراهيـم.

هنـاك أيضًـا إلى جانـب تقاليـد الكتـاب المقـدس تقليـدان أدبيـان آخـران، يمكـن مـن خـلال القـراءة القرآنيـة الجديـدة لهمـا اسـتنتاج النيـة الإصلاحيـة للرسـالة القرآنيـة.

يمكن للشعر العربي المتداول والمتوارث والذي يمكن اعتباره صحيحًا على الأقل فيما يتعلق بمادته الأساسية، أن يستخدم كشريحة للمقارنة في هذه النقطة وذلك حسبما يبين الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تفتح **أنماط شعرية** مهمة في القرآن ناحية الاهتمام الجديد بالقوى الروحية البشرية، وخاصة تجاه الجانب العاطفي (١)، ولكن ربما كان سجع الكهان أقوى تأثيرًا خاصة بالنسبة للبدايات الأولى للرسالة، وذلك على الرغم من أن هذه النظرية قد تبدو جريئة وذلك لأن هذه الأنواع من النصوص رويت بشكل غير مؤكد (٢).

ورغم ذلك فربما كان المعنى الموحي والتكتيك الماهر لتأثير سجع الكاهن هو الدعامة الأكثر تأثيرًا للجانب الروحاني في المراحل الأولى من القرآن، التي حاول فيها صاحب الرسالة التأثير على روحانيات المستمعين.

تقدم سورة العاديات شهادة مبكرة على المطالبة بالتأمل الذاتي بواسطة وسائل روحانية:

سلسلة القسم، اللغز

١ وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا

٢ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا

٣ فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا

---

(١) أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا يعود لأواخر العصر الكلاسيكي المتأخر، ٦٧٢-٧٢٢.

(٢) أنجيليكا نويفيرت، محمد التاريخي في مرآة نموذج النبوة القرآني بين العراف والشاعر؟، في فولفجانج تسفيكل (تحرير) عوالم الكتاب المقدس، كتاب تذكاري لمارتن ميتسجر بمناسبة ذكرى ميلاده الـ ٦٥، جوتينجن ١٩٩٣، ٨٣-١٠٨.

Angelika Neuwirth, Der historische Muhammad im Spiegel des Koran – Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?, in: Wolfgang Zwickel (Hg.), Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag, Göttingen 1993.

تناقش المؤلفة هنا أوجه الشبه بين النظم القرآني والألوان الشعرية السائدة في جزيرة العرب وكيف أن السور الأولى كانت متأثرة بسجع الكهان إلا أنها حذرة في هذا لعدم ثبوت النظرية بشكل قاطع.

٤ فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا

٥ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا [١]

الخبر

٦ إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ

٧ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ

٨ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ

تفسير أخروي

٩ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ

١٠ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ

١١ إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ [٢]

حافظت السورة من خلال سلسلة الأيمان/ الأقسام التي في بدايتها على التقليد المتبع في حديث الكهانة العربي القديم، تلك الأيمان المسبوقة بذكر نبوءات، والتي بدورها تذكر ظواهر متعددة غامضة تحمل غالبًا تهديدًا وتدعو لإثارة الخوف والهواجس.

تتضمن السيرة النبوية لابن إسحاق (توفي عام ٧٦٨) أشهر مثال تقريبًا على مقولة لأحد المنجمين العرب [٣]، حيث يشير في الجزء الذي خصصه لتاريخ ما قبل الإسلام إلى واقعة مناسبة لإلقاء الضوء على وظيفة خطاب الكهانة وبنيته كنسخة متطابقة مع مجموعات القسم القرآني، رأى الملكُ اليمني ربيع بن نصر رؤيا أراد أن يفسرها له كاهنه سطيح، على أن يذكر سطيح الرؤيا أولًا بنفسه حتى يتأكد الملكُ من قدرته على الكهانة، فقال سطيح ذاكرًا الرؤيا:

(١) يستخدم النص العربي حرف ف بمعنى «ثم» في الآيتين الثانية والثالثة للتعبير بها عن حدوث تطور.

(٢) الصورة ملفتة من خلال نظمها الشعري. انظر عن هذه السورة كتاب القرآن لأنجيليكا نويفيرت الجزء الأول، ص١٦٧-١٧٧.

(٣) انظر ألفريد جويلوم، حياة محمد. نوقشت هذه الواقعة لدى أنجيليكا نويفيرت في كتاب: محمد التاريخي، ٨٣-١٠٨. Alfred Guillaume The Life of Mohammad.

رَأَيتُ حُمَمَةً، خَرَجَتْ مِن ظُلُمَةٍ، فَوَقَعَتْ فِي أَرْضِ تِهَمَةٍ، فَأَكَلَتْ مِنهَا كُلَّ ذَاتِ جُمْجُمَةٍ.

كان على سطيح الآن أن يفسر الرؤيا، وفسرها بأسلوب الكاهن مستفتحًا التأويل بالقسم:

أَحْلِفُ بِمَا بَيْنَ الْحَرَّتَيْنِ مِنْ حَنَشٍ، لَيَهْبِطَنَّ أَرْضَكُمُ الْحَبَشُ، فَلَيَمْلِكَنَّ مَا بَيْنَ أَبْيَنَ إِلَى جُرَشٍ *(أي ستغير سكان الحبشة على أرضكم، المترجم)*.

تتطابق رؤيا الملك التي أعاد الكاهن قصها عليه مع مجموعة الأيمان في السورة القرآنية والتي تعرض هي الأخرى لرؤيا. في حديث الكاهن تم تشفير الحدث التهديدي عن طريق إعادة صياغته بصورة من خبرة التجربة المحلية (النار). هذا الحدث يتم استيعابه هنا مثلما تم استيعابه في السورة القرآنية وذلك باستعمال منهج تهديدي يبلغ ذروته في الهجوم. تتراكم في حادثة الكاهن الإثارة بشكل كافٍ وذلك من خلال مراكمة التطورات الغامضة بغرض التمهيد بشكل درامي لتفسير العرّاف، التفسير الذي تبع الرؤيا فورًا وهو التفسير الذي تنبأ بحدوث كارثة سياسية محددة (زوال الملك). في حالة سلسلة الأيمان القرآنية نجد أن قسم الكاهن يتطابق مع القسم في الرؤيا في حين لا نرى مثل هذا التطابق في نقطة كلام الكاهن كتفسير للرؤيا (وإخبار المستمع عن النتيجة). إن ترك هذا الجزء من النبوءة للمستمعين أنفسهم هو أمر متعمد، يميز إشراك المستمعين في عملية فك الشفرة نقطة تطور السورة كوسيلة إعلامية مقارنة بسجع الكهان القديم.

كذلك نرى اللغة نفسها مشاركة في فك الشفرة. لم يُسمِّ القرآن الأطراف التي تقف خلف التهديد باسمها، حاله في ذلك حال رؤيا الملك التي جاءت بصياغة الكاهن، ولكن تم التلويح بها من خلال صفاتها. استخدم القرآن صيغة أسماء الفاعل المؤنثة في حالة الجمع كدالة نحوية عن هذه الأوصاف، وهي بنية صرفية تستخدم غالبًا في بناء أسماء كوارث، أي أن مجرد البنية اللغوية تساهم في القوة الإيحائية للنص. ولكن العلم بالنبوءة وسجع

الكهان ومعرفة وظيفتهما في سياقهما الأصلي للوحي تعد كلها أمورًا مطلوبة من أجل فهم سلسلة القسم. وفي حديث الكهانة نجد أن الكلام عن النبوءة يتصدر الموضوع الأصلي للحديث، وهو الكشف عن حوادث كارثية تقع في المستقبل. فماذا يقصد بالنبوءة التي تكتسي بثوب سلسلة القسم التي تتضمنها سورتنا؟ من السهل حل شفرة الصورة نفسها التي تتضمنها السورة: لا يمكن أن يكون العَدْوُ السريع الذي تُحدِث قوتُه شررًا سوى إشارة إلى الخيول التي تلتقي حوافرها بأرض صخرية. المقصود هنا هو جموع من الفرسان في طريقها بسرعة كبيرة إلى هدفها ونظرًا لوقت الحدث، الصباح الباكر (الآية ٣)، فلابد وأن الحديث هنا عن تدافع قوات خلال هجوم مفاجئ (غزوة)، وتنتهي الحركة فجأة بوصول الفرسان لهدفهم حيث فوجئ المعنيون بالهجوم، بل ربما باغتوهم أثناء نومهم (الآية ٣).

لماذا لم يأتِ بعد ذلك التفسير المنتظر حسب نموذج الكاهن (*في الشعر العربي الجاهلي القديم*)؟ حيث إن السياق القرآني لم يملأ (*في سرده*) الموقع المفترض أن يكشف فيه عن الكارثة المنتظرة. تدعو هذه الثغرة المعلوماتية بطريقة مباشرة لتصوُّر حدثٍ مناسبٍ، حيث تتيح للمستمعين أن يشاركوا في صياغة العالم الروحي بأنفسهم، لذلك يتم إنهاء الإثارة التي تم بناؤها في السورة من خلال مشهد المباغتة الذي توقف بشكل مفاجئ. تحدث هذه الإثارة في مجموعة الآيات الختامية للسورة، في ثوب من السيناريو القصصي مما يجعلها لا تزال تتطلب مساهمة تفسيرية من المستمعين.

رغم أن صورة سلسلة القسم تبدو وكأنها تعكس من خلال التجربة الاجتماعية منظرًا محددًا للجموع من الفرسان تتقارب من بعضها بشكل خطير، إلا أنه يمكن فهم هذا المنظر أيضًا في إطار النص نفسه، أي إنه يمكن أن يعيد للأذهان ظواهر معروفة بالفعل من تراث الكتاب المقدس. من الصعب هنا استبعاد المقارنة مع تصور فرسان نهاية العالم المذكور في رؤيا يوحنا،

قارن رؤيا يوحنا الإصحاح التاسع، ١٧-١٩ [١] ويمكن تفسير الصورة القرآنية بناءً على ذلك [٢].

تُعد صورة الخيول سريعة التقارب من بعضها البعض كنُذُر كارثة، تُعد صورة معروفة بالفعل على مستوى الشرق القديم. قارن مثلًا نبوءة أشعياء التي استعان بها جيمس كوجل [٣] في هذا السياق: سفر أشعياء الإصحاح الخامس، ٢٦-٣٠، بشأن تهديد يهودا من قبل الآشوريين، مستهدفًا بوضوح العلاج الروحاني.

٢٦ فَيَرْفَعُ رَايَةً لِلأُمَمِ مِنْ بَعِيدٍ، وَيَصْفِرُ لَهُمْ مِنْ أَقْصَى الأَرْضِ، فَإِذَا هُمْ بِالْعَجَلَةِ يَأْتُونَ سَرِيعًا.

٢٧ لَيْسَ فِيهِمْ رَازِحٌ وَلاَ عَاثِرٌ. لاَ يَنْعَسُونَ وَلاَ يَنَامُونَ، وَلاَ تَنْحَلُّ حُزُمُ أَحْقَائِهِمْ، وَلاَ تَنْقَطِعُ سُيُورُ أَحْذِيَتِهِمْ.

٢٨ الَّذِينَ سِهَامُهُمْ مَسْنُونَةٌ، وَجَمِيعُ قِسِيِّهِمْ مَمْدُودَةٌ. حَوَافِرُ خَيْلِهِمْ تُحْسَبُ كَالصَّوَّانِ، وَبَكَرَاتُهُمْ كَالزَّوْبَعَةِ.

٢٩ لَهُمْ زَمْجَرَةٌ كَاللَّبْوَةِ، وَيُزَمْجِرُونَ كَالشِّبْلِ، وَيَهِرُّونَ وَيُمْسِكُونَ الْفَرِيسَةَ وَيَسْتَخْلِصُونَهَا وَلاَ مُنْقِذَ.

٣٠ يَهِرُّونَ عَلَيْهِمْ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ كَهَدِيرِ الْبَحْرِ. فَإِنْ نُظِرَ إِلَى الأَرْضِ فَهُوَذَا ظَلاَمُ الضِّيقِ، وَالنُّورُ قَدْ أَظْلَمَ بِسُحُبِهَا [٤].

---

(١) «وهكذا رأيت الخيل في الرؤيا والجالسين عليها لهم دروع نارية واسمانجونية وكبريتية ورؤوس الخيل كرؤوس الأسود ومن أفواهها يخرج نار ودخان وكبريت، من هذه الثلاثة قتل ثلث الناس من النار والدخان والكبريت الخارجة من أفواهها، فإن سلطانها هو في أفواهها وفي أذنابها لأن أذنابها شبه الحيات ولها رؤوس وبها تضر».

(٢) قارن أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من أواخر العصر الكلاسيكي.

(٣) جيمس كوجل، كيف نقرأ الكتاب المقدس، دليل الكتاب المقدس آنذاك والآن، نيويورك ٢٠٠٧، صفحة ٥٤٧ وما بعدها.

James Kugel, How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now, New York 2007

(٤) الترجمة وفقًا لمارتن لوتر، انظر، لمراجعة نص سفر أشعياء، يسبر هوجنهافن، الرب والشعب عند أشعياء، دراسة عن عقيدة الكتاب المقدس، لايدن، نيويورك، ١٩٨٨-١٢٠.

Jesper Høgenhaven, Gott und Volk bei Jesaja. Eine Untersuchung zur biblischen Theologie, Leiden/New York 1988

من المثير أن نرى أن دوائر واسعة من التراث التفسيري (١)، لا ترى أن الأمر الحاسم في الصور التي تتخلل النص هو لوحة الفرسان والخيول، بل يرون أن التأثير الروحي وحده هو الفيصل، ولا يفترضون الفرسان، بل الملائكة كأطراف فاعلة. يتضح من العديد من السور وإن كانت هذه السور تعود لمنتصف العهد المكي، أن هناك ملائكة تلعب دورًا في بعث الموتى وأخذهم إلى مكان حسابهم. هذا التقارب السريع للأطراف الفاعلة الذين ينظر إليهم أخرويًا على أنهم أبطال الحدث، يُعَد بالنسبة للمستمع المتعلم قرآنيًا تعبيرًا عن أقصى درجات التهديد.

تكون منذ نشأة العالم «المفتون» (المسحور) في منتصف العهد المكي طاقم شخوص من الأطراف الفاعلة الخارقة ذات الوظائف الثابتة، بحيث لم تَعُد سياسة النص السابقة ذات تأثير بعد هذا، وهذه السياسة السابقة كانت تترك للقارئ مسألة تشفير الظواهر الأخروية الغامضة. وفي ضوء تفسير (من قِبَل المفسرين المسلمين) هذه الظواهر على أنها ملائكة في شكل لاهوتي متقارب مع القرآن، تم ببساطة تجاهل تفاصيل الصورة التي يتضمنها المشهد، إضافة إلى تجاهل التلميح لحوافر هذه الكائنات المتحركة في التفسيرات التي جاءت فيما بعد.

عودة إلى نص السورة: يستقي النص التالي للقسم (الآية ٦ إلى الآية ٨) معناه من دائرة أفكار أخرى، حيث يتضمن توبيخًا للإنسان متهمًا إياه بأنه جاحد وكنود لربه ثم إنه شديد الحب للتملك (الآية ٦-٨). هذه الصورة المتشائمة عن الإنسان والتي تذكر بأدب الحكمة، كما تذكر بأدب المواعظ

---

(١) انظر أنجيليكا نويفيرت، أفق الوحي، عن أهمية مجموعات القسم في بدايات السور بالنسبة لسور بداية العهد المكي، في كتاب لله المشرق والمغرب، تحرير أودو تووروشكا، وهو كتاب تذكاري صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الخامس والستين لعبد الجواد فلاتوري، كولونيا/فيينا ١٩٩١، ١٣-٣٩.

Angelika Neuwirth, Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit, in: Udo Tworuschka (Hg.), Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjawad Palaturi zum 65. Geburtstag, Köln/Wien 1991.

السرياني[(١)]، هي صورة مميزة لسور العهد المكي المبكر. لم تعتبر هذه الصورة المتشائمة للإنسان من صور الماضي إلا في منتصف الفترة المكية وذلك من خلال رفع الإنسان إلى مرتبة عابد لله ثم ربطه بالآخرة. انظر في هذا السياق إلى النقاش بشأن سورة الفاتحة في الفصل السادس. يذكر التوبيخ الموجه للإنسان - بما يتضمنه من اتهامات بالجحود وحب التملك - «حركتين روحيتين» (الآية ٦، كنود، والآية ٨: لحب الخير لشديد)، وهما حركتان يمكن أن يُسمعا لشدتهما كصدى للحركة الشديدة للخيول في سلسلة القسم. وفي الوقت ذاته فإن توبيخ الإنسان هنا يجسد صفات رمزية بالنسبة لعالم الحياة العربي القديم، حيث إن شراسة وجموح من يتم توجيه التوبيخ إليه لا تعنيان نقصًا في سياق المثل العليا الوثنية، إذ يستطيع البطل البدوي البرهنة على استقلاله من خلال الجهل الذي يعني إثبات الذات دون الالتفات لأي اعتبارات، كما يمكن أيضًا تبرير جمع الأموال وفق عمل قدامى العرب بمبدأ [أحيني اليوم]، كأساس مشروع لحياة البذخ والسخاء التي يسعى إليها البطل. وبذلك يمكن قراءة اللوم الموجه للإنسان على أنه انتقاد يتجاوز مجرد التشهير بأخطاء تعتري بصور متعددة أسلوب الحياة العربي القديم الذي يقوم على مركزية الإنسان.

ومع ذلك فإن النص لا يتوقف عند الانتقاد الواضح، حيث إن الإنسان الذي لم يتم تربيته دينيًّا حتى ذلك الحين يعترف بجحوده وحبه الشديد للتملك (شهيد)، بل ويستحسن ذلك. لا يُعَد إصرار الإنسان على جبروته قصورًا أخلاقيًّا فحسب، بل معرفيًّا أيضًا، حيث إنه (*لا يزال غير مدرك*) للأمر الفصل، ألا وهو الحساب في اليوم الآخر (الآية ٩). ولكن وبمجرد تعرف الإنسان على العالم الذي تدخل الآخرة في ثنايا يستعيد تصوراته القديمة

(١) نيكولاي سيناي، القرآن .Nicolai Sinai, Der Koran

تعقيب المراجع النقدي: يعتبر القرنين الخامس والسادس الميلاديين وفق الكثيرين من أهم العصور الأدبية السريانية المسيحية، في هذا العصر وجد عدد كبير من الفلاسفة والشعراء، وتعددت نتاجاتهم، وكان من أهم محاور هذا النتاج، الأدب الوعظي، والذي برزت فيه أسماء مثل يعقوب السروجي، وهو أدب هام في إطار دراسة السياق التاريخي للقرآن، خصوصًا عند من يربطون القرآن بالمسيحية السريانية.

عن القيم، بحيث لا يكون الخير، بل النقاط السلبية (التجاوزات) أو «ما يشغل القلب» هو ما يظهر في نهاية المطاف. يصبح لهذه المحاججة تأثير خاص من خلال الاستراتيجية الشعرية لإظهار التناقض بين إسقاطات الصور، سيناريو جمع «الخير» المبني على التوبيخ يتلاشى بالتناقض مع سيناريو التبعثر الأخروي (لما في القبور، آية ٩)، ويظهر عبثيًا ولا جدوى منه.

وأخيرًا يتم من خلال عرض التوغل العنيف في عالم الموتى، الربط مرة أخرى بسلسلة القسم التي تُستأنف من خلال الانتقال إلى مستوى آخر في الفقرة الأخروية الختامية، (آية ٩-١١)؛ وذلك لأن سلسلة القسم جعلت الصورة تنتهي حيث بدأ الهجوم الحقيقي: (الآية ٥ «فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا»)، ولكنها لم تحقق تأثيرها. والآن يقدم المشهد الأخروي الملاصق لنص القسم (الآية ٩-١١) صورة تفترض حدوث هجوم كاسح بالفعل لكل شيء، يقدم المشهد خرابًا وانفصالًا لمجموعة المهاجمين (الآية ٩)، نعم شعور عميق بالخواء (الآية ١٠). وتظهر الغزوة المزعومة على أنها هجوم على القلب البشري الذي يتم تفريغه في يوم القيامة، واختبار مدى قيمة محتواه مثل الأواني الموجودة في خيام المباغتين بالهجوم. هناك وقت لمراجعة النفس في المسافة بين الحاضر الذي تهدده الكارثة وبين اقتراب اليوم الآخر.

أي إن الكارثة قد أصبحت ماثلة بالفعل بشكل رمزي من خلال صورة المشهد المأخوذ من سلسلة القسم: حيث يقدم الفرسان [المتدفعون نحو هجوم مفاجئ بشكل لا يمكن كبحه] صورة «مفهومة» من التجربة الاجتماعية للمراحل المتفرقة من الإعداد للمحاكمة. وبهذه النظرة تصبح صيغة القسم التي ليس لها صلة واضحة بسلسلة القسم مفهومة في مكانها، ويصبح هناك بُعد مصيري للتصرف غير المتروّ للإنسان (الآية ٦-٨) في ضوء الكارثة التي تُلقي بظلالها مسبقًا، هناك تشابه بين الجهل البشري من جهة وبين رفض الآخرة والتأبي على الانفتاح على فتنة العالم وسحره من جهة ثانية.

تقدم الآية الأخيرة في السورة وبشكل يشبه هتاف النصر مقابلة بين علم الله - بصفته القاضي الأخروي - وبين عدم اكتراث البشر بما قدموه من أعمال

(الآية٩). كان اطلاع الله على جميع الأمور موضوعًا محوريًا لسور بداية العهد المكي، انظر على سبيل المثال سورة العلق (٩٦) الآية ١٤، وسورة الأعلى، الآية ٧، وهو العلم الذي يمكن أن يستند إلى نماذج من الكتاب المقدس مثل: سفر المزامير، المزمور ١٣٩ الآيات من الأولى حتى السابعة.

أي إن هذه السورة المبكرة التي يمكن أن تمثل عددًا أكبر من السور الأخرى، لم تفرض مكانتها بعد - مثلها مثل سور متأخرة - من خلال سلطة نبي ولا من خلال الإحالات الكتابية، بل لا تزال تفعل ذلك من خلال وسيلة إعلام سجع الكهان العربي القديم مكسوة بسلسلة قسم غامضة(١)، رغم أن هذا النوع من النصوص يفقد في سياقه القرآني بُعده ما قبل الإسلامي اللغوي الساحر الذي يتميز به؛ وذلك لأنه لا يزال يستخدم لتوضيح حقيقة عقائدية لا تزال تُعرض على المستمعين: ونجد هناك أنه بدلًا من النبوءة المنتظرة في شكل مقولة عن مستقبل سياسي جماعي يقر به عراف متنبئ، نجد مقولة تخص المستقبل الأخروي للإنسان الفرد، مقولة كان على المستمعين استخلاصها بأنفسهم. إلا أن هذا النوع من النصوص يضع من خلال الترميز الغامض الأساس النفسي للاستثارة المطلوبة لمواجهة انتظار مخيف لكارثة جماعية لا يمكن تفاديها، ألا وهي المحاكمة الأخروية.

---

(١) تعقيب المراجع النقدي: من المهم الإشارة هنا إلى أن هذا لا يعني وفق نويفيرت أن تأسيس سلطة القرآن عبر الإحالة لأصله السماوي كانت مسألة متأخرة، فالحقيقة أن نويفيرت تعتبر أن هذا التأسيس والإبراز لسلطة النص المتنزل من اللوح المحفوظ قائم في السور المكية بالفعل، حيث تقول: «هناك مجموعة من السور الأولى التي تؤسس علاقة وارتباطًا بالكتاب السماوي؛ ولذا نجد الآيات (١١-١٦) من سورة عبس ترد كأنها منبثقة أو مختارة من النص الأصلي السماوي: «كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ، فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ، فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ، مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ، بِأَيْدِي سَفَرَةٍ، كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس: ١١-١٦)

وفي موضع آخر أشار القرآن إلى المصدر السماوي للآيات بلفظ «اللوح» كما في الآية (٢٢) من سورة البروج.

وتفرق نويفيرت استنادًا ليان وألايدا أسمان بين نوعين من عملية إعلان السلطة، عملية إعلان السلطة من أعلى وعملية إعلان السلطة من أسفل، حيث ترى القرآن أعلن عن سلطته بالفعل في نسيجه النصي ذاته، وأن عملية الاعتماد اللاحقة التي تمت مع نشر وتحرير مصحف الخليفة الثالث هو عملية اعتماد من أسفل تمثل فحسب استمرار للإعلان الأول للسلطة الذي تم داخل النص، راجع: وجهان للقرآن، ص٢٣، وانظر، القرآن والتاريخ: علاقة جدلية، ص٥٥، ٥٦، ٥٧.

الفصل الثالث

«إعادة ضبط الزمن»

تحول الزمان التقليدي إلى زمان أخروي

الانتقال من مرحلة «الكلمة» عند بداية الخلق إلى مرحلة «موعظة الحساب» في نهايته

نجد في (*المرحلة المكية المبكرة*) أن مجالًا فعالًا كان قد تبلور بالفعل، وبقي ممتدًا يظل الرسالة القرآنية بأكملها وكأنه لوحة سقف زيتية هائلة الحجم: إنه ضبط لاتجاه جميع الأفعال والأحداث، بل ولجميع الخلق وجعله متوافقًا مع يوم الحساب/ اليوم الآخر. وبذلك تتميز الرسالة القرآنية بشكل واضح عن فكر العهد القديم، والذي ذهب فيه ثقل الفعل الإلهي ناحية البداية أي إلى عملية الخلق الأولى، كنقطة لا تضاهيها في أهميتها أي نقطة زمنية ابتداءً. لكنْ تحولان جوهريان وقعا في هذه الفترة (*بين ظهور العهد القديم وظهور الإسلام*). من ناحية تطور مفهوم الزمان لدى يهود الشتات بطريقة وصفها كلاوس بيبر شتاين بأنها شبيهة بـ «التناظر الحادث في المرآة»، وفيه يمتد قوس مرآة من جنة عدن في البداية حتى جنة عدن في النهاية[1]. ومن ناحية أخرى تبلور في القرن الثالث قبل الميلاد خطاب «ثيوديسي»[2] (*أي يدور حول نظرية العدل الإلهي*)، قاد إلى فرضية وجود محكمة شاملة في اليوم الآخر (*يوم الحساب أو يوم القيامة*).

أي إنه حدثت إعادة تفكير في مفهوم بداية الخلق نفسه، حيث لم يَعُد الفاعل الإلهي يقف الآن في نهايات العصر الكلاسيكي وحيدًا، ولكننا نجد أن كلمة الخلق نفسها أصبحت تقف بارزة إلى جانب الخالق. وبالفعل وقبل

(١) انظر في هذا السياق كلاوس بيبرشتاين «تصوير ما هو غير مكاني في ذاته في المكان»، المكان الأسطوري والزمان الأسطوري في النظام الرمزي للقدس، مجلة كومونيو الكاثوليكية العالمية، ٤١ (٢٠١٢) ٥٢٢-٥٣٤، ٥٧٣.

Klaus Bieberstein, ‚Eine Abbildung des an sich Unräumlichen im Raume'. Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems, in: Communio 41 (2012).

(٢) تعقيب المراجع النقدي: يشير مصطلح ثيوديسا إلى سؤال «كيف يسمح الله بوجود الشر في العالم؟»، وهو مبحث قديم في الثيولوجي، سواء في الفلسفة اليونانية مع أفلاطون أو لاحقًا في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ثم الفلسفات المسيحية والإسلامية الوسيطة، وإن كان ظهور المصطلح بوضوح مرتبط بكتاب الفيلسوف ليبنتز عام ١٧١٠، «ثيوديسا» والذي طرح فيه حلًا فلسفيًا رياضيًا لمعضلة وجود الشر.

ميلاد المسيح أصبحت هناك صيغ أخرى لكلمة الرب كانت قد ظهرت بالتوازي مع مصطلح الحكمة Sophia اليوناني أو ممرًا بالآرامية (وهو لفظ يعني كلمة أو عقل - Logos *كذا المؤلفة*) وكان دور هذه الصيغ في فكر ذلك الزمان هو أن يقوم الله من خلالها بهداية الإنسان أي إنها تعمل كوسيط بين الله والعباد (١). كان تمثل الكلمة الإلهية "ممرًا" وتأثيرها على العالم من خلال يهودية الهيكل المبكرة في البداية، ثم تجسدت بعد ذلك في شخص المسيح في السياق المسيحي وتم التعبير عنها بشكل أوجز ما يكون في مقدمة إنجيل يوحنا (٢). وبهذه الطريقة فإن كلمة الرب متجسدة في اللوجوس أو حتى في المسيح نفسه تكون قد وضعت نفسها على نفس درجة ومكانة مفهوم تبليغ الرب المذكور في القرآن. هناك كذلك تلميح لأقنمة كلمة الرب في القرآن (*أي جعلها أقنومًا أي ذات كيان منفرد*)، حيث يحدث تنزيل للأقنوم من خلال قيام النبي بقراءة "للقرآن" (*الذي هو كلمة الله*) (٣). ولم يقتصر انعكاس عقيدة

---

(١) تبحث المؤلفة هنا في تفصيلة «الميديوم أو الوسط الذي ينقل الله من خلاله هدايته للبشر وهي مسألة شغلت العقول في هذه الفترة الزمنية.

(٢) انظر في هذا السياق دانيال بوياريـن، الخطوط الفاصلة، تقسيم المسيحية اليهودية، بنسلفانيا ٢٠٠٤، ٨٩-١٢٧.

Daniel Boyarin. Borderlines. The partition of Judaeo-Christianity, Pennsylvania 2004.

تعقيب المراجع النقدي: في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله.

ثمة خلاف بين الدارسين حول لاهوت الكلمة في مقدمة إنجيل يوحنا، حيث اعتبر الكثيرون أن إنجيل يوحنا ذي مسحة هلينستية تبدو في فكرة الـ صوفيا وفكرة الكلمة الوسيط بين الله والبشر وثنائيات النور والظلام والحقيقة والضلال، مما يشي بابتعاده عن عالم المجتمع الفلسطيني المبكر، إلا أن بعض الدارسين للكتاب المقدس شككوا في هذه الرؤية لهيلنستية يوحنا بعد اكتشاف مخطوطات قمران، والتي كشفت عن استعمال واسع لفكرة الكلمة ولكل هذه الثنائيات في ارتباط بالكتاب المقدس العبري، انظر: إنجيل يوحنا ورسائله، دراسة تفسيرية مختصرة، رايموند براون، ترجمة: ماري فكري، دار الأكويني، القاهرة، ٢٠١٩.

(٣) لعل المؤلفة تلمح هنا إلى الخلاف الكبير الذي شغل المسلمين في العصر العباسي الأول ودار حول القرآن، وهل هو مخلوق أم قديم، وكانت المعتزلة من فرط رغبتها في تنزيه الخالق عن أي شيء قد يوحي بالشرك، قد ذهبوا إلى أن القرآن هو كلام الله المخلوق الذي خلقه زمن النبي لأنهم لو قالوا بأن القرآن قديم، فمعنى ذلك أنه أقنوم ثاني يشارك الله صفة القدم، ويقال إن هذه المقولة تعود إلى يوحنا الدمشقي، وأنه هاجم بها الإسلام والقرآن ولما كان للمعتزلة صولات في الجدل مع أهل الكتاب فإنهم نفوا هذا عن الله بغية التنزيه والقرآن في اعتقادهم لهذا مخلوق، بينما ذهب أهل الحديث إلى أن القرآن هو كلام الله القديم لأنه لو كان مخلوقًا، فمعنى ذلك أن الله تجري عليه الحوادث ويتغير، وأنه أتى عليه حين من الدهر - والله هو الدهر - لم يكن هناك قرآنًا ثم أتى حين آخر وصار هناك قرآنًا، تعالى الله عن الحوادث، وما استقرت عليه جموع المسلمين بعد ذلك هو أن القرآن كعلم من علوم الله هو قديم بينما الحادث هو نزوله.

أقنوم (القرآن) من خلال التعامل اللاحق معه في شكل تلاوته الاحتفالية في صلاة الجمعة التي مثّلت في واقع الأمر مضمون سر التناول "الإفخارستيا"[(١)] في القداس المسيحي[(٢)]، بل يمكن القول إن هذا الانعكاس كان قد بدأ بالفعل منذ وقت تكوين القرآن نفسه.

ولهذا الانعكاس آثار واضحة، خاصة في مقدمة سورة الرحمن التي يتلوها المسلمون كثيرًا، وهي السورة التي تعود لنهاية الفترة المكية الأولى.

تمجد هذه المقدمة القرآن نفسه وذلك بنبرة احتفالية حماسية ليس لها أي شبيه في القرآن كله وتوقظ بالفعل تطلعات خاصة من خلال أسلوبها اللغوي ومطالبها العقائدية.

الرَّحْمَٰنُ

عَلَّمَ الْقُرْآنَ

خَلَقَ الْإِنسَانَ

عَلَّمَهُ الْبَيَانَ

لا يمكن أن تعني كلمة قرآن في الآية الثالثة (*باعتبار البسملة هي الآية رقم واحد*) ما وصلت إليه بنية النص فيما بعد (*أي القرآن مكتملًا*)، وكذلك لا يمكن أن تعني ممارسة التلاوة في حد ذاتها، ولكن الحقيقة تتضح بالفعل من خلال ذكر كلمة «القرآن» قبل ذكر عملية الخلق، وبهذا نعرف أن المقصود بلفظة القرآن هنا هو شيء يتعالى فوق التاريخ والواقع. تبين قوة التواصل

(١) حيث يتناول المصلون أثناء القداس المسيحي رمزيًا لحم ودم المسيح الذي هو كلمة الله، وبالتالي عندما يتلو المسلمون القرآن فهم يتلون «يتناولون» كلمة الله.

(٢) للاطلاع على السجالات بين علماء الدين السابقين الذين أشكل عليهم التقارب بين القرآن والكلمة المجسدة للرب، انظر يوسف فان اس، العقيدة والمجتمع، الجزء الرابع، ٦١٥، Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 615, VI, 411. والجزء السادس ٤١١، وديفيد توماس، نقد المسلمين المبكر للمسيحية، ، أبو عيسى الوراق: «ضد التجسيد»، كامبرديج ٢٠٠٢، ٣٧-٥٩.

David Thomas, Early Muslim Polemic against Christianity. Abu Isa al-Warraq's ,Against the Incarnation, Cambridge 2002.

الفعالة هنا بين الإله والبشر تشابهًا واضحًا مع تصورات مفهوم اللوجوس الذي تقدمه على أنه وسيط بين المجال الإلهي والمجال البشري، كما يبدو أن شكل المقدمة الاحتفالية لهذه السورة مقصود بشكل خاص للرد على تحدٍّ، وهو ضرورة تقديم نص مساو ومتميز في القيمة لنص سابق وموجود بالفعل، تعتبر مقدمة إنجيل يوحنا هي النص الديني المفتاحي المخصص لنفس ظاهرة كلمة الرب، ولكن في التراث المسيحي.

في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله. *(يعبر في الفكر المسيحي عن الكلمة بصيغة المذكر)*.

هذا كان في البدء عند الله. *(ضمير الإشارة يعود على الكلمة)*.

كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس،

والنور يضيء في الظلمة، والظلمة لم تدركه.

...

كان في العالم وكون العالم به، ولم يعرفه العالم.

يعكس هذا النص، حسبما بين دانيال بوياريين [(١)]، مدراش حكمة [(٢)]، محفوظًا في الترجوميم (جمع ترجوم) عن قصة الخلق ويتحدث هذا المدراش عن الممرا، الذي ينزل للعالم من وقت لآخر لتعزيز الرابطة بين الرب والبشر، ولكنه يفشل في ذلك بحيث لا يستطيع إتمام عمله - طبقًا للتصور المسيحي - إلا من خلال التجسد. وكنتيجة للاستيلاء المسيحي على فكرة اللوجوس استبدل التراث اليهودي الممرا بالتوراة التي كانت موجودة بالفعل.

ولكن مقارنة قصيرة بين المقدمتين في الإنجيل والقرآن لا تؤدي إلى إيجاد ترابط وثيق بينهما، فرغم أن كلاهما تعرضان كلمة الرب على أنها

---

(١) دانيال بوياريين، الخطوط الفاصلة، ٨٩-١٢٧، Daniel Boyarin, Borderlines.

(٢) المدراش هو تفسير التناخ، والتناخ هو مجموعة النصوص العبرية المقدسة، أي الكتاب المقدس اليهودي.

كانت موجودة من قبل، إلا أن القرآن (*في حد ذاته*) ليس به قوة الخالق التي تتناسب مع الرب وحده، وفي مقابل ذلك فإنه يتجلى من خلال توصيل العلم، من حيث إنه «يعلم» (قارن الآية ٢)، أي إن اللوجوس القرآني يبدو على شكل الوحي (*راجع فهم المؤلفة لكلمة الوحي في الفصل السابق حيث ذهبت إلى أنه نقش يحتاج إلى شرح وتفسير*) وهو تصور لا يختلف عن تصور الحاخامات للتوراة من قبل. لا يتم الكشف عن مصيره (*اللوجوس القرآني*) بين البشر، ولكن ليس هناك ما يشير إلى حدوث فشل، حيث تم تفادي فشل اللوجوس الذي يشهد به التراثان الأقدم، من خلال العناية الإلهية وفقًا لوجهة نظر القرآن.

تم إعداد المخاطبين لاستقباله (اللوجوس / الكلمة القرآني) مثلما تبين الآية رقم ٤ والتي تثبت وجود تأثير إضافي للوجوس: علّمه البيان أو «علّمه الفهم» أو «علمه.. اللغة الواضحة». هذه القدرة على الفهم التي أتيحت للإنسان، تجعل استقبال اللوجوس ممكنًا. وفي الوقت ذاته تتيح هذه القدرة على الفهم منطقية للتصور القرآني عن العالم بوصفه نظامًا للعلامات «الآيات» يجب أن يقرأه الإنسان، وهي رؤية تذكر بتصور فيلون[1]، عن الكون الفكري Kosmos noetos (الأنماط الأولية لعالم الأفكار)، والتي يعود أصلها إلى فكرة اللوجوس وتصبح مفهومة من خلاله[2]. أي إن اللوجوس يتم على وجه من الوجوه تشخيصه (أقنمته) كقدرات أي كقوة أساسية تصنع التواصل بين الرب والبشر. وعلى الوجه الآخر يتم تمثله من خلال القدرة على الفهم (البيان) التي حبا الله بها الإنسان، وهي القدرة التي يصبح العالم من خلالها مفهومًا / مدركًا، وهنا تكتسب اللغة أهمية خاصة. يذكرنا هذا مرة أخرى بنظرية فيلون للكون الفكري، والذي يرى أن اللغة المثال (*راجع نظرية المثل لأفلاطون*) لا

(١) فيلسوف يهودي سكندري شهير عاش زمن الإمبراطورية الرومانية، وله إسهامات في التوفيق بين اليهودية والفلسفية اليونانية، وذهب بعض الباحثين إلى تأثير مفهوم فيلون عن اللوجوس على بدايات الكريستولوجيا المسيحية وكيفية فهم الآباء الأوائل لأن المسيح هو الكلمة أو اللوجوس.

(٢) انظر فيما يتعلق بالقوة المشاركة في ذلك، لوجوس وصوفيا، بتر شيفر، الصور الأنثوية للرب في اليهودية، فرانكفورت ٢٠٠٨، ٦٤-٦٨. Peter Schäfer, Weibliche Gottesbilder im Judentum, Frankfurt a.M. 2008.

تتواجد في مجال الأشياء المخلوقة، بل إنها تعود هي والرب معًا لما قبل الوجود. يبدو بُعد اللوجوس هذا في القرآن ممثلًا من خلال مفهوم البيان في معناه المتأرجح بين القدرة على الفهم وبين "اللغة الواضحة". ويقترب مقصد كلمة القرآن كما عدته الآية الثانية (هذه المرة أصابت المؤلفة فالآية هي رقم ٢ فعلًا) من سورة الرحمن أكثر ما يكون من مفهوم الحكمة أو أيضًا "التوراة الموجودة منذ الأزل" حسب الفهم اليهودي المتطور لاحقًا كما ورد وصف ذلك في أمثال النبي سليمان، في سفر الأمثال، ٨، ٢٢: "الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله، منذ القدم".

على أن اتجاه الهدف والمقصد في مقدمة السورة يختلف عنه في مقدمة الإنجيل، حيث لا تهدف السورة إلى رفع اللوجوس إلى "قوة ثانية في السماء" (*أي لا تهدف إلى جعله أقنومًا مثل أقنوم الكلمة في المسيحية*)، إذ هكذا كان نقد الحاخامات سابقًا لنظرية اللوجوس اليهودية. بينما يتجلى اللوجوس القرآني في شكل علم إلهي وفي فتح معرفي للخلق. أي إن هناك اختلافًا بين تصورات اليهود في العصر الكلاسيكي المتأخر وبين التصورات القرآنية عن تأثير اللوجوس على العالم، ومع ذلك فلا يمكن إغفال حقيقة أن سورة الرحمن تتناول تصورات اللوجوس من زاوية رؤية جديدة، ليس كفشل، بل كنجاح تم الإعداد له من جانب الرب. ولذا فإنا نجد أن النص (هنا) يمثل المقلوب الفكري للصورة السلبية السابقة للتجسد في إنجيل يوحنا. إذ طالما أن اللوجوس لم يُرد، بل يُقبل، فإن الضرورة اللاهوتية للتجسد تصبح واهية وغير ذات جدوى. ورغم أن مفهوم اللوجوس القرآن لا يمتلك صلاحيات واسعة شبيهة باللوجوس اليهودي المسيحي (*حيث لا يفهمه الإسلام على أنه أقنوم قادر على الخلق*)، إلا أنه (*اللوجوس القرآني*) يتغلغل في العالم بنجاح ويؤثر فيه، إذ إنه هو على أية حال من يحافظ على شغل مركز مرجعية الوسيط المزعومة حاخاميًا من قبل التوراة ومسيحيًا من قبل ابن الرب المتجسد (*حيث انشغل اليهود والمسيحيون بالبحث عن الوسيلة المناسبة للاتصال بين الله والعباد، والتي يمكن من خلالها أن يهدي الله عباده إذ إنهم اعتقدوا أنه بما*

أن الله مختلف عن البشر فلابد له من طريقة للاتصال بهم، وكان الحل في اللوجوس، ولكن الحل القرآني كان أكثر توفيقًا - هكذا المؤلفة-).

وعلى هذا فإنه يمكن بشكل مبدئي اعتبار "العلم" الأولي السابق على خلق الإنسان والذي أتى في شكل "كلمة" على أنه بداية مشروع كوني كبير. ويرى المرء في مقدمة سورة الرحمن كيف أن التلفظ بالكلمة "التلاوة" يتقدم على فعل الخلق نفسه، وتؤدي هذه البداية الدرامية للمشروع الكوني بالضرورة إلى استحضار الرب في الحدث الدنيوي بشكل دراماتيكي ختامي جديد. ويتم هذا على النحو التالي: يحدث أولًا تفكك الكون، يليه مباشرة المطالبة بالحساب، مرورًا بالتوعية الإلهية بشأن محكمة اليوم الآخر. يمكننا هنا الحديث عن صيغة لعهد كامن في فعل الخلق بين الرب وبين الإنسان وهو العهد الذي وضع أساسه بالفعل في المرحلة المكية المبكرة، وفيه تقوم بداياتان ونهايتان بـ "الإعداد المسبق" لهذه الأحداث بشكل ما، البدايتان هما بداية الخلق وبداية العلم الإلهي، والنهايتان هما نهاية تفكك الخلق ونهاية استعادة وديعة العلم في يوم الحساب، وبذلك تصبح الحياة في الدنيا محاطة ببداية أحدثها الرب ونهاية تتناسب معه (*في مقابل التصور الدائري القديم للزمان الذي رفضه القرآن وأقر بدلًا منه التصور الخطي*).

إعادة ضبط الزمان

لا يمكن المبالغة في أهمية تأثير هذا النموذج الجديد لعهد إلهي يسكن هذا العالم؛ وذلك لأن الرب كطرف في العهد ومحقق لخطة الخلاص يأخذ مكان القدر / الدهر/ المنون [سورة الجاثية، الآية ٢٤: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ، وسورة الإنسان، الآية ١: هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا، وسورة الطور، آية ٣٠: أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ]، والنص القرآني يبرز هنا مناقضة واضحة لفوضى الأسطورة في الفكر الوثني التي كانت تقرر بشكل متعسف وبدون خطة مصير حياة الإنسان وموته.

استطاع أندراس هاموري[1] أن يعرض بطريقة مقنعة الحضور المهيمن للقدر الأعمى في حياة العرب السابقة على الإسلام على أنه الدافع الجوهري وراء حياة البذخ البطولية للعرب الوثنيين: حيث لا يمكن مواجهة صروف القدر إلا من خلال استباق القدر المحتم والمتحدي، وذلك من خلال تعجيل الإنسان نهايته بنفسه عن طريق إحداث انقلاب في حياته من شأنه أن يدمره (*بيدي لا بيد عمرو*). في مقابل هذا تعتبر الرسالة القرآنية الموت جزءًا من خطة الخلاص الإلهي فهو ليس نهاية الزمن البشري، بل انتقالًا للمحكمة وجزاء تتحقق به العدالة. وبذلك فإن الفهم الوثني للعالم القائم على تصور دوري "دائري" للزمان سيتم إخضاعه إلى فهم مختلف على الأقل من ناحية المظهر الخارجي معتمد على تصور خطي للزمان يعود لما قبل الخلق ثم يمتد بعده إلى النهاية الأخروية للزمان، مما يجعل التاريخ تحت تأثير إلهي مستمر بشكل طويل المدى Longue duree.

وفي النص القرآن لا يتم التعويل على "زمن النهاية" هذا بطريقة واضحة على أنه "الما بعد" أو النهاية، بل وكما سنرى لاحقًا، فإننا نراه "متداخلًا في الحاضر" بالفعل، وهذا الحاضر هو حاضر معد على أنه متجاوز للزمان بشكل جوهري. بناءً على كل ما سبق يصبح من المطلوب هنا الحديث عن "زمن الآخرة".

لا يتم النطق صراحة بالجديد الذي يجب ترسيخه في صورة العالم، بل يتم التلميح إليه من خلال لغة شعرية رمزية. من أجل جعل العهد مع الرب مفهومًا من خلال "إعادة ضبط" الزمان، وبدلًا من الزمان الدوري للإنسان لابد أن يكون هناك تقويم مستقيم/ خطي للزمان يعود للأزل ثم يمتد إلى المستقبل الأخروي، يتم توصيل هذا التحول الجذري في صورة شعرية.

لا تتعامل سورة التين (٩٥) مع هذا الأمر بشكل وعظي، بل تقدمه مغلفًا في رموز.

---

(١) أندراس هاموري، فن الأدب العربي في العصر الوسيط، نيويورك، ١٩٧٤.
Andras Hamori, The Art of Medieval Arabic Literature, New York 1974.

سورة التين

١ وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ.

٢ وَطُورِ سِينِينَ.

٣ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ.

٤ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ.

٥ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ.

٦ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ.

٧ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ ؟

٨ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ؟[1].

تستخدم السورة في البداية رموز الكهانة التي كانت تستخدم من قبل قدامى العرافين العرب حيث كانوا يبدأون كلامهم بالقسم والأيمان. تتكون السورة من سلسلة قسم وتقرير ثم استنتاج على شكل سؤال استنكاري، وأضيفت لها فيما بعد الآية السادسة الاستثنائية ذات الطول المضاعف.

لكن لم يعد القسم يتم باستخدام عناصر غامضة شديدة الرمزية على غرار لغة العرافين، بل بأربع استحضارات لأربع أماكن مقدسة ذات صلة: يستدعي المزيج المذكور في الآية الأولى لنوعين من الأشجار غير مستوطنة في المنطقة العربية وهما شجرتا التين والزيتون، يستدعي مشهد الكتاب المقدس عن الأرض المقدسة وهو ما يذكر بما ورد من مديح للنباتات الموجودة هناك كما ورد في سفر ميخا، الإصحاح الرابع، الآية ٤:

"بَلْ يَجْلِسُونَ كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ، وَلاَ يَكُونُ مَنْ يُرْعِبُ، لأَنَّ فَمَ رَبِّ الْجُنُودِ تَكَلَّمَ".

(١) انظر التعليق على السورة في: أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول، صفحة ١٨٥-١٩٦.

كما أن هناك أيضًا صورًا متقاربة لحياة الرغد المسالمة مثلما وردت في سفر الملوك الأول، الإصحاح الخامس الآية ٥ [١]، وسفر زكريا الإصحاح الثالث الآية ١٠ [٢]. الأرض المقدسة إذن هي ساحة لتاريخ الخلاص، مثل ذكر جبل سيناء في الآية الثانية والذي تتم الإشارة إليه مباشرة في القرآن ولأول مرة على أنه المكان الذي تلقى فيه موسى الوحي. لم يكن الربط بين سيناء وجبل الزيتون الذي ربما لمح إليه في الآية الأولى بـ "شجرة الزيتون" جديدًا، حيث إن كلمة طور دي سينا[٣]، وهي الوصف المعتاد لجبل سيناء لدى اليهود والمسيحيين، توضع في ترجوم يوناثان[٤] لشرح سفر نشيد الأناشيد الإصحاح ٨ الآية ٥ كمكان لإيصال التعاليم الإلهية، في مقابلة مع نظيره جبل الزيتون "طور زيتايا" (*جبل الزيتون بالآرامية*) الذي يفهم على أنه محل البعث والقيامة[٥].

في السور الأولى للقرآن ومنها مثلًا سورة القلم (رقم ٦٨) نجد أنه يتم استدعاء سيناء كرمز لإعلان الرب عن ذاته (*المكان الذي تتجلى فيه الذات الإلهية*) وذلك قبل أن يتخذ الوحي الشكل القصصي عند عرضه لقصة النبي موسى[٦].

(١) ثُمَّ إِنَّ أَدُونِيَّا ابْنَ حَجِّيثَ تَرَفَّعَ قَائِلاً: «أَنَا أَمْلِكُ». وَعَدَّ لِنَفْسِهِ عَجَلاَتٍ وَفُرْسَانًا وَخَمْسِينَ رَجُلاً يَجْرُونَ أَمَامَهُ.

(٢) فِي ذلِكَ الْيَوْمِ، يَقُولُ رَبُّ الْجُنُودِ، يُنَادِي كُلُّ إنسان قَرِيبَهُ تَحْتَ الْكَرْمَةِ وَتَحْتَ التِّينَةِ.

(٣) كلمة «طور» تعني بالآرامية جبل كما أن كلمة «دي» تتوسط في الآرامية المضاف والمضاف إليه، وبالتالي فكلمة «طور دي سينا» تعني جبل سيناء.

(٤) تعقيب المراجع النقدي: ترجوم يوناثان المنحول يسمى بترجوم أورشليم الأولى. وهو ترجوم فلسطيني، وقد نسب خطأ إلى يوناثان بن عزائيل، وهذا حدث في العصور الوسطى على يد مناحم بن بنيامين وراكاناتي في تفسير التوراة في البندقية ١٥٢٣، إلا أن التقليد اليهودي يجعل يوناثان تلميذ هلال صاحب ترجوم للأنبياء فقط.

وترجوم يوناثان المنحول هو عبارة عن مدراش طويل على التوارة، يصل حجمه لضعف حجمها تقريبًا، وهو النسخة الكاملة من تراجيم البنتاكوس (التوراة) الفلسطينية المدونة بالآرامية. انظر: على هامش الكتاب (١٠)، ترجوم نيوفيتي، الخوري بولس الفغالي، المكتبة البولسية، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٩- ٢٠-٢١.

(٥) يوزيف هوروفيتس، دراسات إسلامية، برلين/ لايبتسيج، ١٩٢٦، ١٢٣-١٢٥.

Josef Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin/Leipzig.

(٦) انظر فيما يتعلق بقصص موسى في القرآن، هاينريش شباير، قصص الكتاب المقدس في القرآن، بالألمانية، جريفين هاينشين

Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1931.

نجـد كذلـك أن صيغـة القسـم الثالثـة تقسـم بمدينـة مكـة (الآيـة ٣) وتصفهـا بالمكان الحرم والمقـدس "أمين"، ولا تخفـي هنـا دلالـة اسـتخدام اسـم الإشـارة للقريـب "هـذا"، إذ إنـه فـي هـذا البلـد يتواجـد الشـخص المُخاطـب وبالتالـي فالمقصـود بهـذا البيـت الأميـن هـو مكـة لأنهـا المكـان الـذي يقيـم فيـه. تسـتدعي منزلـة مكـة كذلـك كمكـان مُيّـز بحـرم، لمـح إليـه فـي سـورة قريـش (رقـم ١٠٦) الآيـة ٥ "وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ"، أيضًـا فـي سـورة القلـم الآيـة رقـم ٤ (كـذا المؤلفـة! المترجـم).

مـن خـلال المـوازاة بيـن مكـة وسـيناء وهـي مـوازاة لا يمكـن إثباتهـا تاريخيًـا قبـل القـرآن، يتأسـس "محـور مقـدس" بيـن مكانيـن للوحـي الإلهـي؛ ذلـك لأن الفضـل فـي تبـوء مكـة منزلـة مقدسـة خاصـة كـ "مكـان آمـن - بلـد أميـن" يعـود لحـدوث ظهـور إلهـي مُضْـفٍ للقداسـة، كمـا أنـه يعـود أيضًـا للقداسـة التـي تتدفـق علـى هـذا المكـان / البلـد مـن سـيناء وهـي المكـان المقـدس بامتيـاز. وهنـا تنشـأ حساسـية مبكـرة فـي اتجـاه مكانيـن مميزيـن إلهيًّـا والتـي سـتؤثر فـي مرحلـة العهـد المكـي الوسـيط علـى العبـادة كذلـك (سـورة الإسـراء الآيـة ١) وذلـك مـن خـلال التركيـز علـى المكانيـن المقدسـين/ المسـجدين، المسـجد الحـرام وهـو مكـة والمسـجد الأقصـى وهـو جبـل صهيـون (قـارن الفصـل الثامـن مـن هـذا الكتـاب).

وبذلـك يشـتمل القسـم علـى مسـميين مشـحونين بالرمـوز لنباتـات مـن الكتـاب المقـدس والتـي يمكـن تفسـيرها كإشـارة علـى قصـة الخـلاص فيـه، كمـا يمكـن تفسـيرها كذلـك علـى أنهـا علامـة علـى قـدرة الخلـق الإلهـي. يشـتمل القسـم كذلـك علـى مسـميين لمكانيـن مقدسـين كعلامـة علـى إفصـاح الـرب عـن ذاتـه (تجلّي الرب). يمثـل هـذا المـزج الـذي يظهـر هنـا بثـوب رمـزي بيـن فعـل الخلـق الخـاص بـالله مـن ناحيـة وبيـن التعاليـم التـي فرضهـا علـى عبـاده مـن ناحيـة أخـرى،

وأنجليـكا نويفيـرت، القصـص كعمليـة قرآنيـة، قصـة موسـى فـي تحـول التاريـخ القرآنـي، فـي راينـر برونر/ مونيـكا جرونكـه/ ينـز ب لاوت/ اولريـش ريبسـتوك (تحريـر)، دراسـات إسـلامية بـلا نهايـة، بالألمانيـة، فورتسـبورج ٢٠٠٢، صفحـة ٣٢٣-٣٤٤.

Angelika Neuwirth, Erzählen als kanonischer Prozess: Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte, in: Rainer Brunner/Monika Gronke/Jens P. Laut/ Ulrich Rebstock (Hg.), Islamstudien ohne Ende, Würzburg 2002

يمثل بداية منحنى التوتر المزدوج الذي يعتمد على الآخرة، وذلك لأنه في اليوم الآخر سيتعرض النظام الكوني للتفكك وسيطلب تسديد الضريبة التي يستوجبها العلم الذي تعلمه الإنسان وهو أمر تشير إليه الآية ٨.

لا تهدف الصورة النمطية الواردة في صيغ القسم عن "توبيخ" الإنسان بوصفه كائنًا قاصرًا، لا تهدف إلى الإشارة إلى قصوره الأخلاقي، بل إلى النقص الذي يعتريه بالفطرة رغم حسن الخليقة الذي يتمتع به، قارن سفر التكوين الإصحاح الأول الآية ٢٧ [١]. ذلك النقص الذي يظهر من خلال تقدمه في السن وتهالكه. يجد المرء في الشعر العربي القديم كذلك العديد من أوجه التشابه مع الرؤية التي تفرضها الآيات في المستمعين لها والتي يحدوها التشاؤم فيما يخص سيرورة الإنسان في الحياة، الذي يعاود الضعف بعد أن يحقق ذروة تطوره [٢]، كما أن هناك نماذج من المزامير مثل: مزمور ٢٢ ومزمور ٤٩ ومزمور ٩٠، يمكن أن تتناول هذا الأمر.

تعتبر آيتا الختام نداءً عامًّا للمستمعين، ثم إنه إذا قرأنا مجموع الآيات بدون الآية رقم ٦ المضافة لاحقًا، فإننا نجد أن آيتي الختام تلخص ما سبقها في صيغة قضية منطقية لها وجاهة تقول: بما أن الله بوصفه الرب الخالق هو نفسه المحرك الفعال لدورة الحياة البشرية التي وصفتها السورة، وأنه هو من وضع هذه الدورة في إطار من حركة الزمان الخطي عبر تعاليمه، أصبح من المستحيل منطقيًّا تفادي خاتمة (فما يكذبك)؛ وبناء عليه يأتي اليوم الآخر ويصبح فيه اكتمال عملية الخلق والوحي حتميًّا من خلال فناء الخلق واسترداد وديعة العلم (حرفيًّا: فك رهن معرفة الوحي. المترجم).

بذلك يتواجه الزمان الدوري لحياة الإنسان مع المسار الخطي للزمن الأزلي (*بما فيه من خلق وإبلاغ للتعاليم الربانية كما سلف الشرح*) وصولًا للحساب الأخروي في محكمة يوم القيامة، أي إن ربط هذا بالقضية المنطقية

(١) فَخَلَقَ اللهُ الإِنسانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ.
(٢) انظر التعليق على سورة مريم (رقم١٩)، في كتاب أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الثاني، الفصل الأول.

التي تقول بالتصور الجديد للزمان الذي سيتحقق فيه الخلاص الأساسي سيكون من خلال السؤال الاستنكاري الختامي في الآية ٦: "**فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ؟**".

على الرغم من أن العلاقة السببية المنطقية المشار إليها ضمنًا هنا بين الوحدات الكلامية للسورة غير واضحة بشكل مباشر، إلا أنها ستصبح مفهومة من خلال التسلسل الرمزي الذي أصبح نمطيًا بالفعل في السور السابقة. فبعد أن ذكرت السورة عمليات الخلق (*هنا التين أو شجرة التين والزيتون أو شجرة الزيتون*) تعقب الإشارات إلى تجلي الرب والذي حدث هنا في سيناء ومكة كبدايات تحتاج نهايات تناسبها، وبذلك كانت نهاية الخلق حتمية بنهاية العالم المخلوق وهو ما تم استدعاءه في الآية الأولى من خلال صورة الأشجار، ونعرف أن النهاية لم تكن حتمية مع الموت الفردي (الآية٥)، ولكن حتميتها أصبحت لازمة مع فناء الكون يوم القيامة، وهو في الوقت ذاته يوم المحكمة؛ لأن تجلّي الرب الذي تم استدعاؤه من خلال الإشارة لسيناء وتعاليم الرب فيها يتطلب بالضرورة تسديد رهان العلم من خلال الحساب في نهاية الزمان؛ لذلك فإن المستمع يتوقع بالفعل وبعد ذكر الخلق والتجلي الإلهي أن يذكر يوم القيامة كما حدث في نهاية السورة (الآيتان ٧ و٨).

تختتم السورة بسؤال ذي دلالة عن دور الرب كقاضٍ، وتعيد النظر في الحكم – المبرر بالتجربة والبرهان – على المآل الخاسر للإنسان المسرع نحو نهاية حياته (قارن الآيتين ٤–٥) بسبب التدخل الإلهي الفاعل، (فنجد أن) الرب يلغي النهاية ويتيح للإنسان استمرارًا يتجاوز الموت. يدحض هذا القول حجة مهمة للوثنيين تقول بأنه لا اعتبار إلا للعالم الدنيوي فقط، وأن الفناء ثابت بالدليل للإنسان الذي يتحلل بعد موته إلى "عظام نخرة"، قارن سورة النازعات، (رقم٧٩) الآية ١١: "*يَقُولُونَ أَإِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ، أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً* ؟ (مع ملاحظة أن المؤلفة استعانت كذلك بالآية ١٠ دون أن تشير لذلك، المترجم).

يطبق هذا النقض للحكم بالفناء بشكل استنكاري أيضًا: فرغم تدني الإنسان إلى "أسفل سافلين"، إلا أن الرب الذي عمل بالفعل منذ بداية الأزمان كخالق ومعلم، يظهر في اليوم الآخر كمعيد للنظام، كـ "قاضي القضاة" تمامًا وفق معنى المزمور ٥٠ الآية ٦" وتخبر السماوات بعدله لأن الله هو الديان".

تؤكد تركيبة أفعل التفضيل العربية المتطابقة في نص الآيتين ٥ و٨ الحقيقة الأكيدة بنفس القدر. يبطل الله الزمان الدوري والذي تبدأ بعده نهاية الإنسان بالموت، وذلك من خلال مد الوقت خطيًّا **للوراء** إلى ما قبل الوجود (خلقنا، الآية ٤) **وللأمام** إلى الخلود (دين = محاكمة = حساب الآية ٧). يظهر من خلال هذا الإرشاد زمان "مسحور" محدد أخرويًّا للإنسان، لا يسير بشكل دوري خلافًا لعمره الطبيعي المعتمد على الخلق، ويبطل بذلك التهديد الذي تمثله النهاية الفيزيائية التي تحدث من خلال إتمام الدورة / الدائرة (*في الفكر القديم الوثني الذي يلغيه القرآن*).

من الصعب تجاهل فكرة أن مفهوم مضاعفة العطايا السابقة على فعل الخلق وتوفير رغد العيش والعلم، هو امتداد لموضوع موجود في الكتاب المقدس بالفعل. كما أن إدراك وفهم الزمان من منظور "توازي المرآة" (*حيث توجد بداية ونهاية وخط ممتد بينهما باستقامة وليس بطريقة دائرية*) وما يستتبع ذلك من حساب في نهاية التاريخ يعكس هو الآخر فكرًا كتابيًّا وهو الذي يصبح الآن فكرًا نبويًّا. من المجدي أن ننقل هنا بالتفصيل ما قاله كلاوس بيير شتاين:

"وفقًا لسفر التكوين، الإصحاح ٢ الآية ٤ والإصحاح ٣ الآية ٢٤، كان هناك في جنة عدن شجرتان، شجرة المعرفة وشجرة الحياة، تعني الشجرة الأولى القدرة على المعرفة، وتعني الثانية رخاء العيش. أكل الإنسان من الشجرة الأولى، كما حرم من الأكل من الثانية من خلال طرده من الجنة (...)، بينما تذكر قصة الخلق التي وردت في الكتاب المقدس رخاء العيش في بداية قصة البشرية لكي تذكر خسارتها. ولاعتماد هذه البداية كمفتاح لفهم التاريخ التالي للبشرية (...)، اقتصر الأنبياء طوال فترة وجود هيكل سليمان على ذكر نبوءات

خاصة بمصائب تلوح نذرها في أفق زمانهم. (...) فلم تشهد دعوة الأنبياء تحولًا (...) أساسيًا إلا بعد الاستيلاء على مملكة يهوذا عام ٥٨٧ وبعد تدمير القدس بهيكلها وانتقال الطبقة العليا إلى بابل حيث (...) سرعان ما أقدم حزقيال ولأول مرة بعد تدمير القدس على تشبيه الأراضي المزهرة التي كان يصبو إليها اليهود بعد تجاوز فترة الشتات بجنة عدن؛ سفر حزقيال إصحاح ٣٦ والآية ٣٣-٣٦، (حيث إن عدن الأولى هي مكان الخلق الأول وعدن المستقبلية في حالة حزقيال هي القدس) وبهذا الانعكاس لجنة عدن من بداية التاريخ إلى المستقبل، نشأت رؤية الزمان المتناظر الذي يمتد منحناه من جنة عدن في البداية إلى جنة عدن في النهاية. شهد هذا المفهوم الجديد للزمان - بسبب تعديلات تحريرية تمت بطريق إضافات نصوص نبوية لاحقة - (...) شهد توسعًا لاهوتيًا في الحديث عن محكمة أخروية شاملة، بدأت منذ نهاية القرن الثالث قبل الميلاد تتضمن الإشارة إلى بعث الضحايا وإعادتهم إلى الخلاص المنتظر، وذلك حتى تتحقق العدالة»[1].

ينبني الخطاب القرآني الذي يهدف إلى استرداد الرهان المزدوج المتمثل في تفكك الكون وفي المحكمة الأخروية على النبوءة التي تتضمن التبشير بالجنة في نهاية الزمان، ولكن هذه النبوءة القرآنية تحتوي في نفس الوقت على الشعور السائد في نهايات العصر الكلاسيكي بقرب وقوع كارثة مفجعة، وهو ما تشير إليه[2] أيضًا بعض الفرق اليهودية وتربط ذلك باقتراب نهاية العالم، وتعتبر هذا نوعًا من أنواع الحساب الذي يربطها بفكرة المحكمة، بحيث ينشأ منحنى مزدوج بدأ مع خلق الحياة ونيل العلم اللذين حدثًا في الأزل وصولًا إلى فناء الكون واسترداد رهان المعرفة. يمكن وصف هذا التصور الجديد للكون والخلق بأنه منظومة قرآن معرفية ولا أتجاوز إن قلت منطقية للكون والخليقة تعلو الكل[3].

---

(١) كلاوس بيبر شتاين، «تصور اللامكان في نفسه في إطار المكان»، صفحة ٥٣٧ وما بعدها. (سبق ذكره بالألمانية).

(٢) جيرشوم شوليم، عن بعض المفاهيم الأساسية لليهودية، فرانكفورت، ١٩٩٦، ١٣٠-١٣٥.

Gerschom Sholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1996.

(٣) مهم الإشارة لكون فكرة الانبناء على التراث الكتابي هي أساسية عند نويفيرت، حيث تعتبر

يعلن اكتمال العهد مع الله عن نفسه في المحكمة الأخروية بطريقة كونية، رسمت سلسلة من سور المرحلة المكية الأولى مجريات الأمور في شكل إلحاحي غني بالصور البلاغية.

تنشأ خلال ذلك قاعدة أدبية مضطردة في العديد من سور المرحلة المكية المبكرة: إذ نرى سلاسل من جمل تبدأ بكلمة "إذا" في معرض الحديث عن "سيناريوهات أخروية" تستدعي زوال الكون، يليها الإعلان عن "حدث أخروي" يصف رد فعل البشر. تقدم سورتا التكوير والانفطار "السيناريوهات الأخروية" الأشد قوة على الأرجح ونرى كيف ظهر هذا في سورة التكوير:

الكشف

أ – السيناريو الأخروي ومسار الأحداث

١ - إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ .

٢ - وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ.

٣ - وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ.

٤ - وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ.

٥ - وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ.

٦ - وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ.

٧ - وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ.

أن القرآن ينطلق بالأساس من التراث الكتابي ثم يتغلغل فيه ثم يتشكل كخطاب مستقل، وأن هذا يوازي مراحل تكوين أمة إسلامية مستقلة تجاه اليهودية والمسيحية، بمعنى أن صيرورة النص والأمة عند نويفيرت تقوم على ثلاثة توازيات، الانطلاق - التغلغل - الاستقلال، الاستمرار الشعائري - الاستمرار النصي، التسحير - فك السحر، وقد فصلت هذا في الكثير من دراساتها، خصوصًا: الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي.(المترجم)

٨- ٩ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ.

١٠- وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ.

١١- وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ.

١٢- وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ.

١٣- وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ.

١٤- عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ.

ب – أيمان

سلسلة قسم

١٥- فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ.

١٦- الْجَوَارِ الْكُنَّسِ.

١٧- وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ.

١٨- وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ.

خبر القسم: تأكيد الوحي

١٩- إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ.

٢٠- ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ.

٢١- مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ.

٢٢- وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ.

٢٣- وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ.

٢٤- وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ.

٢٥ - وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ.

٢٦ - فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ.

٢٧ - إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.

٢٨ - لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ.

٢٩ - وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [١].

تنقسم السورة لجزأين متماثلين بالضبط، أحدهما عن الآخرة بينما الجزء الآخر عن انتقاد يقوم الوحي بتوجيهه. تحتوي في جزئها الأول (الآية ١ حتى الآية ١٤) على سلسلة من الجمل الشرطية التي تبدأ بالأداة "إذا" تعقبها جملة الشرط، تتكون السلسلة من ١٢ لقطة لحظية بطريقة أزواج من الجمل. يتناول الزوج الأول تغيرات كونية تحدث للشمس والنجوم (قارن الآيتين ١ و٢)، ثم يليها زوج يخبر عن الأرض وكيف أن الجبال عليها ستبدأ في الحركة، ثم يلي ذلك قرينها وهي البحار الفائرة وإن كانت ستأتي لاحقًا بسبب حدوث تأخير في الآيات (قارن الآية ٣ و٦)، ويركز زوج آخر من الآيات (الآية ٤ و٥) على مشاهد من عالم البدو يتم عرضها "الآن" في اليوم الآخر كـ"عالم معكوس": فبينما تترك عشار النوق ذات القيمة الكبيرة في معاناتها مما يعرضها لخطر أن تشرد عن القطيع، فإننا نجد حيوانات برية "وحوش" كانت تظهر وحدها دون قطيع في الحياة الدنيا وقد بدأت تجتمع مع بعضها في قطعان، ثم يعقب ذلك التركيز على البشر (الآية ٧ إلى ٩) الذين تتحد أرواحهم مع أجسادهم مرة أخرى، وتظهر أيضًا من خلال إعادة بناء البشر أسرار كان يتم التكتم عليها في حرص، مثل حالة الفتاة حديثة الولادة التي وئدت بلا ذنب والتي ستظهر وكأنها صاحبة دعوى (الآية ٨ و٩) [٢]، وهي نقطة تعتبر كذلك إشارة

(١) انظر التعليق على السورة في كتاب أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول، صفحة ٢٩١-٣٠٩.

(٢) كان الوالد يمارس في المجتمعات البدوية الفقيرة للتخلص من نسل الإناث غير المرغوب به، ولكن قتل الأطفال - وفق القانون الروماني كان حكرًا على والد الأسرة - كان في الوقت ذاته في الثقافات الدينية المجاورة، موضع سجال عقائدي، انظر فيما يتعلق بالجانب المسيحي، افريم فون نيسيس، سيرمو ١، في كتاب أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول صفحة ٢٩٦ وما بعدها.

إلى البدو. عندئذ فقط يبدأ الإعداد للمحكمة وفتح سجل الأعمال (الآية ١٠) ثم رفع الستار حيث يتم "سحب" السماء لتهيئة خشبة المسرح أمام المحاكمة (الآية١١). وفي النهاية يتم إعداد وبالأحرى "تقريب" المكانين اللذين سيقيم فيهما السعداء والأشقياء (الآيات ١٢ و١٣).

وبعد هذه السلسلة من الآيات التي تتصدرها "إذا" والمبنية بشكل متوازٍ صارم يعتمد على التصعيد الدرامي المتزايد والتي تلقي الضوء بشكل مفاجئ على حيوانات جرت العادة ألا تذكر في سيناريوهات أخروية، يساق الخبر الذي يقتصر ذكره على آية واحدة ويتجمع فيه قدر متراكم من التأثير من خلال الإعداد الطويل له. يتجلى بروز هذا الخبر من ناحية أن موقعه يتعانق مع الآيات التي تسبقه، وبعد أن كان الفعل في سلسلة الآيات التي تبدأ بـ "إذا" يأتي في نهاية الآية مكونًا بذلك القافية، أصبح الآن في مقدمة الآية مما يمثل مركز الثقل فيها؛ وبذلك تكتسب فكرة العلم/ الإدراك "عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ" (الآية ١٤) تأكيدًا خاصًا. تقدم السلسلة تمهيدًا إيقاعيًا مبهرًا لتحديد الهدف من الخبر الذي سيعقب القسم وهو: توضيح مدى علم الإنسان عن تجربة حياته الأرضية. لم نكن لنفهم الجهد البلاغي الكبير الذي استخدم في صياغة جملة خبرية هي بسيطة في واقع الأمر من الناحية العقائدية، لو لم يكن هناك في الخلفية ذلك النص الصارخ الإيقاع من حيث الدلالة والذي يبدو وكأنه كان سيتم استبداله.

يُذكر المشهد المبسوط في هذه السورة، وفي سورة الانفطار كذلك بحديث المسيح عن يوم القيامة الذي نقلته الأناجيل الإزائية (السينوبتية) الثلاثة (مرقص ولوقا ومتى)[1]، والذي يتنبأ فيه المسيح بتدمير الهيكل وما

(١) تعقيب المراجع النقدي: تسمية بالإزائية بسبب توازي وتشابه محتواها وبنائها، في مقابل إنجيل يوحنا، ويفسر التشابه والاختلاف بكون متى ولوقا استندا لمصدر مجهول بالإضافة لمرقص، أما يوحنا فاستند لمصدر آخر ولمرقص، وهذه النظرية هي السائدة، في حين ساد قديمًا أولوية متى، وتشابه الإناجيل لا ينفي اختلاف بنائها الأدبي ووظائفها وطبيعة كل نص منها كما تثبت الدراسات الحديثة، كما توسعت هذه الدراسات في كشف عملية بناء هذه الأناجيل، وتعقد المصادر المعتمدة عليها بشكل أكثر من فرضية المصدر كيو، للتوسع في مصادر كتابة الأناجيل والفرضيات حولها، راجع: يسوع والأناجيل الأربعة، جون درين، ترجمة: نكلس سليم سلامة، دار الثقافة، ص٢٢٦ إلى ٢٣٩.

يرتبط بذلك من نهاية الزمان في ذروة تفكك الكون عندما تظلم الشمس والقمر وتسقط النجوم من السماء ويظهر ابن الإنسان فوق سحاب السماء (إنجيل مرقس الإصحاح ١٣ آية ٢٤-٢٦، قارن إنجيل متى الإصحاح ٢٤ آية ٣٠-٣١، وإنجيل لوقا إصحاح ٢١ آية ٢٧):

"وأما في تلك الأيام بعد ذلك الضيق فالشمس تظلم والقمر لا يعطي ضوءه ٢٥ ونجوم السماء تتساقط والقوات التي في السماوات تتزعزع، ٢٦ وحينئذ يبصرون ابن الإنسان آتياً في سحاب بقوة كثيرة ومجد".

لا تمهد نهاية العالم في القرآن لظهور الخلاص (*كما هو في المسيحية*)، ولكنها وبشكل مجرد تماماً تمكّن الإنسان من أن يتعرف على كشف حساب أعماله الذي ينكشف في ضوء الآخرة، يفترض الخطاب القرآني وجود نهاية للعالم تحدث بشكل مفاجئ سرعان ما تصبح ماثلة دونما إشارة إلى مستقبل محدد، وذلك خلافاً للتصور الحاخامي السائد الذي يفترض مرحلة وسيطة للخلاص تتم عبر مملكة الرب[1]. وكان هذا بالفعل هو موضوع السور الأولى للقرآن (سورة الهمزة الآيات ٣-٨ وسورة الزلزلة الآيات ٧-٨) وهدفها الأساسي وهو أن يعرف الناس بما سيحدث في يوم القيامة وما سيعقب ذلك من زوال للكون، وهنا يحل **الوعد بالمعرفة** (*في السياق القرآني*) محل **الوعد بالخلاص** (*في السياق الكتابي*). ويصبح بالتالي الوعد المعرفي بديلاً للكريستولوجيا. وتستند هذه المعرفة فيما تستند إليه إلى الحاضر المعاش الآن بالفعل.

وبعد سلسلة القسم في الجزء الثاني من السورة يأتي توثيق مفصل لما قيل، وهو إثبات صريح لأصل الرسالة وهو أنها من "رسول كريم عند ذي العرش مكين". يدفع خبر الرؤية القصير الذي يبدأ بالآيات ١٩-٢٣ الاتهام عن صاحب الرسالة بأن له علاقة مع مصادر إلهام الشعراء (الشيطان/ الجن)

(١) جيرشوم شوليم، نحو فهم الفكرة المسيحية في اليهودية، في: جيرشوم شوليم، عن بعض المفاهيم الأساسية لليهودية، فرانكفورت ١٩٧٠، ١٢١-١٦٧. (سبق ذكر عنوان الأصل الألماني).

(استخدمت المؤلفة كلمة الجن كترجمة لكلمة الشيطان، المترجم)، في الوقت الذي يُقدم فيه القرآن كرسالة إلى الناس المنتمين لـ "العالمين". ويتم تخصيص الناس بالرسالة في إطار ربط هذا بإشارة إلى الآخرة: فالناس لا يتم مخاطبتهم من حيث ارتباطهم بالدنيا فقط، بل من حيث ارتباطهم بالعالمين، الدنيوي والأخروي: إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (الآية ٢٧، والتي تعني حرفيًا: "إنه إنذار للمتمين إلى كلا العالمين" (تعاملت المؤلفة مع كلمة العالمين على أنها مثنى كلمة عالم)[1]. ثم نرى أن هدف الآية الختامية الـ ٢٨ كان التشجيع على التعقل والتوبة "لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ"، إلا أنه يتم التأكيد على نسبية قدرة الإنسان على الفعل في الآية التالية ٢٩ بغرض إبراز قدرة الله المطلقة وما تقتضيه من تقييد تحكّم البشر في مصيرهم" وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ".

أكد كريستيان لانجه[2] مؤخرًا مدى الإشكالية في الحديث عن زمانين منفصلين، ولكنهما متعاقبان في ترتيب السرد في الوقت ذاته "الآن وما بعد" وهي طريقة أسلوبية يراها المرء كثيرًا عند التعامل مع الأدب اليهودي والمسيحي، ورأى لانجه من خلال ملاحظاته أن الأسلوبين يتداخلان ويشرح ذلك ضاربًا أمثلة من النص القرآني حيث يرى في نصوصه أنه ليس فقط الطبيعة الأرضية هي التي تظهر فيها سمات كامنة "من سمات الجنة"[3]، ولكن بالمثل كذلك هناك علامات (مشاهد) من يوم القيامة موجودة بالفعل في الحياة الاجتماعية للناس، وأوضح مثال على ذلك هو التوثيق الكتابي للأفعال البشرية من أجل وضعها في ملفات المحاكمة. وبينما لا تشرح لنا سورة التكوير مصدر العلم والمعرفة بأفعال الناس الذي سيكشف عنه يوم القيامة، فإننا نفهم من سورة الانفطار التالية لها أنه يتم العودة بهذه المعرفة حتى الزمن الذي عاش فيه الناس من أجل استقصائها. وإلى جانب صاحب الرسالة والمستمعين تذكر هيئة استماع جديدة وهم الملائكة الكتبة الذين يمارسون فعليًا عملهم ويجهزون العمل للمحكمة من خلال إعداد السجلات التي

(١) انظر الفصل السادس.
(٢) كريستيان لانجه، الجنة والنار. Christian Lange, Paradise and Hell.
(٣) انظر أيضًا سورة النبأ (رقم ٧٨).

تتضمن أعمال العباد، سورة الانفطار هي أقدم مثال على توضيح المحكمة السارية بالفعل.

سورة الانفطار

أ- المشهد الأخروي والمعالجة الخاصة به.

١- إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ

٢- وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ

٣- وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ

٤- وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ

٥- عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ

توبيخ للإنسان

٦- يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ

٧- الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ

٨- فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ؟

ب- انتقاد

٩- كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ

١٠- وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ

١١- كِرَامًا كَاتِبِينَ

١٢- يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ

صورة مزدوجة:

١٣- إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

١٤- وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ

١٥ - يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ

١٦ - وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ

١٧ - وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ؟

١٨ - ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ؟

١٩ - يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا

وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ [١].

تتكون السورة من جزئين: تفتتح السورة ببداية أخروية تتضمن الوعد بالإعلان عن كشف حساب أعمال الإنسان، يلي ذلك شكوى مؤلمة عن النكران الصادر عن الإنسان في حياته الدنيا تجاه خالقه، ويستنكر الجزء الثاني من السورة استمرار التكذيب بالحساب رغم وجود الحفظة الذين يسجلون أعمال الناس؛ ذلك لأن الحساب الذي يدعون أنه ليس إلا نبوءات، سيحدث وبمنتهى الحزم وستكون ذروته في يوم القيامة عندما يخضع الكل لحكم الله وحده.

يذكر المشهد الذي يستدعي في الآيتين اللتين تبدأ بهما السورة مرة أخرى بالخطاب الأخروي للمسيح الذي نقلته الأناجيل الإزائية (السينوبتية) الثلاثة. وهنا تظهر وظيفة أخرى تبديل عن البعد الخلاصي في الإنجيل؛ إذ تستخدم مشاهد يوم القيامة بشكل خاص من أجل قلب التصور العربي الوثني عن التراكيب المألوفة لعالم الحياة. يقلب انتثار النجوم - في هذه الآيات - التصور العربي القديم للكون، والذي مؤداه أن النجوم "مثبتة بشكل ما بحبال" حسبما يراها الشاعر العربي الساهر وذلك وفقًا لما جاء في معلقة امرؤ القيس [٢]:

فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ ... بِكُلِّ مُغَارِ الفَتْلِ شُدَّتْ بِيَذْبُلِ

(١) انظر التعليق على السورة في، أنجيليكا نويفيرت، القرآن، المجلد الأول، ٢٨٠-٢٩١.
(٢) النص العربي للبيت مكتوبًا بالكتابة الصوتية بطريقة المدرسة الاستشراقية الألمانية. المترجم

يشير جي ستيتكيفيش[1] إلى أنه على الرغم من أن العرب (*زمن الجاهلية*) كانت تنظر إلى النجوم مجازًا وكأنها خيول تقوم بشوط من العدو في السماء، إلا أن هذه الخيول تدخل حظائر ثابتة لها من وقت لآخر كما تفعل الثريا لدى امرؤ القيس على سبيل المثال، (كأن الثريا علقت في مصامها)، إنه ذلك التصور المعبر عنه كنمط شعري يتكرر كثيرًا عن السماء كمسار يعج بالحركة، ولكنه يطيع قوانين ثابتة. نرى في الآية ٢ كيف أنها تهدم الثابت من العلوم الكونية في المخيلة العربية القديمة عن صلابة السماء، وتحول تركيبة الآيتين التاليتين، الآية ٣ والآية ٤ الاهتمام من السماء إلى الأرض، وبدلًا من التركيز على الأرض التي دأب القرآن على ذكرها في مواضع أخرى كقرينة للبحار يتم التركيز هنا على القبور، والتي يؤدي فتحها بالفعل إلى دخول من يتم بعثهم من الموت إلى الصورة وهؤلاء هم المعنيون بالخبر التالي عن النفس في الآية ٥. من خلال هذا البيت الخاتم لعجز الآيات السابقة[2]، يقفز الحديث من سلسلة "إذا" الزائدة أسلوبيًا إلى طريقة الخبر الموجز الموضوعي والذي يكتسب ثقلًا خاصًا من خلال البداية الإيقاعية لسلسلة من التراكيب المتوازية. يجري أيضًا على مستوى الشكل إبراز هذه الطريقة الخبرية، ويتم التلميح من خلال صيغة التركيب الأسلوبي "ما قدمت وما أخرت" إلى الطرفين القصويين في مؤشر كامل مختص بتحديد الأولويات الأخلاقية.

وبدلًا مما هو متوقع هنا من أن يتم توجيه التوبيخ بشكل توكيدي للإنسان كما في سورة العصر الآية ٢، وسورة العاديات الآية ٦، وسورة البلد الآية ٤، وسورة العلق آية ٦ - فإننا نسمع هنا النداء المؤلم: "يا أيها الإنسان" الذي يشكو جحود الإنسان (قارن أيضًا سورة الانشقاق الآية ٦)، ترتبط صفة الكرم الإلهي بشكل ملموس في بداية العهد المكي بالعلم الذي يشاركه الرب مع

---

(١) ياروسلاف ستيتكيفش، إله الريح الغربية عند نجد، أشعار الأطلال في شعر النسيب العربي القديم، شيكاغو، ١٩٩٣.

Jaroslav Stetkevych, The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib, Chicago 1993.

(٢) قمنا بالترجمة الأمينة كما كتبتها المؤلفة وأنها تتعامل مع النص القرآني وتطبق عليه مصطلحات الشعر. المترجم.

مخلوقاته، كما تظهر لنا بعض النصوص التي ناقشناها بالفعل مثل سورة العلق في الآيتين ٣-٤، وسورة الرحمن في الآيات ١-٤، أما التوبيخ الموجه للإنسان في سورة الانفطار فبسبب جحوده ونكرانه لنعمة الخلق القويم المتناسق الذي خلقه الله له وفيه.

يمضي الجزء الثاني من السورة على شكل طباق في لغة أبسط وقافية سهلة التحقيق: فعلى الرغم من النعم التي أنعم الله بها على الإنسان، ورغم الحساب الوشيك في الدار الأخيرة، فإن المخاطبين ينكرون يوم القيامة، ولكن الكشف عن الأفعال البشرية لن يحدث في المستقبل الأخروي فقط، بل يتم في "الآن" على أشده، حيث يقوم الحفظة أو المراقبون بعملهم مسجلين لأعمال البشر [١]. ووفقًا لسور تالية يتم تسليم هذه المعلومات لأولئك الذين جمعوا خصيصًا لتسلم القرار بالحكم، قارن سورة الانشقاق الآية ٧ و١٠. تناولت الأمر كذلك سورة التكوير الآية ١٠، وهنا نجد بالفعل الحديث عن مستندات المحكمة "الصُحف" التي ستنشر في اليوم الآخر. تكشف هذه الصحف عن طبيعة الجزاء، حيث ينتظر الأبرار (الآية ١٣) مكانًا به سعادة وهو النعيم الذي لم يوصف مبدئيًا باسم من أسماء الجنة، بل وُصِفَ ببساطة بـ"النعيم"؛ وذلك لأن كلمة النعيم أفضل وقعًا كقافية مع كلمة الجحيم المذكورة في الآية ١٥، وهو المكان الذي سَيُلقى فيه الفجار وهم من أنكروا اليوم الآخر. ربما تبادر للذهن مرجع يهودي عند ذكر تعبير يوم الدين المذكور في هذه السورة لأول مرة، حيث إن نفس التعبير موجود بصيغة يوم ها دين بالعبرية (*الـ" ها" العبرية هي "الـ" العربية كأداة تعريف وبالتالي فالكلمة العبرية "يوم ها دين" توازي تمامًا يوم الدين العربية*)، ويعود هذا التعبير مثلما ألح إلى ذلك يوليوس فيلهاوزن [٢]

---

(١) انظر بتر شيفر، التنافس بين الملائكة والبشر، دراسة عن التصور الحاخامي للملائكة، برلين ١٩٧٥، أرثور جيفري، القرآن ككتاب مقدس، ، نيويورك ١٩٥٢، ١-١٥.

Peter Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung, Berlin 1975.

(٢) يوليوس فيلهاوزن، بقايا الوثنية، برلين ١٩٢٣، صفحة ٢٤٠ وما يليها. Julius Wellhausen, Reste altarabischen Heidentums, Berlin 1923.

إلى خلفية ثقافية مسيحية، وهو رأي يحظى بدعم نيكولاي سيناي الذي ساق الكثير من الأدلة في صحته[1].

هذا التعبير الذي جاء ذكره في السورة لأول مرة يتم إبرازه بشكل إضافي باستخدام متكرر للتساؤل ذي الغرض التقريري التعليمي (وما أدراك ما يوم الدين؟ ثم ما أدراك ما يوم الدين آية ١٧ و١٨)، ثم يصرّ السرد بشكل صارم في الآية ١٩ على أن شأن هذا اليوم يعود لإرادة الرب وحده والذي يظهر اسمه هنا لأول مرة "الله". وبذلك تكتمل دائرة المعنى من خلال محاسبة الإنسان على أعماله التي كشف عنها في الآية ٥ والتي سجلت بأيدي الملائكة الحفظة (الآية ١٠-١٢). ثم تعود الآية الأخيرة التي تقول بعبثية الاعتماد على يقينيات دنيوية، تعود مرة أخرى للنفس الإنسانية التي أصبحت في النهاية موضوع المشهد، وبينما تتم مواجهة الإنسان في بادئ الأمر بعمله من خلال المعلومات المحفوظة مؤقتًا عند الرب، يتم إطلاعه لاحقًا على التسجيل الذي كان يتم بشكل فوري ومتواز لأعماله وتصرفاته، وهو التسجيل الذي يمكن أن يؤدي خلال مرحلة تالية إلى إدانته: إذن لقد بدأت الآخرة بالفعل وبدأ معها وضع شفرة أخروية للعالم. لن يظهر تصور آخر بعد ذلك للعدالة الجنائية للرب في الإسلام إلا في مجتمع المدينة، وهو التصور الذي تحقق بالفعل من خلال التعامل بين الناس وفي انتصار المسلمين على خصومهم، وهو تعامل كان يجري في شكل ممارسة يومية، وهو موضوع التفتت إليه أنظار البحث العلمي مؤخرًا[2].

(١) نيكولاي سيناي، القرآن، صفحة ١٤٥.

(٢) انظر وليد صالح، نهاية الأمل، ١٠٥-١٠٧، نيكولا سيناي، وراثة مصر، ١٩٨-٢١٤. Walid Saleh, End of Hope.

الفصل الرابع

إعادة شغل المكان

"اللَّـهُ نَـزَّلَ أَحْسَـنَ الْحَدِيـثِ كِتَابًا مُتَشَـابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَـعِرُّ مِنْـهُ جُلُـودُ الَّذِيـنَ يَخْشَـوْنَ رَبَّهُـمْ ثُـمَّ تَلِينُ جُلُودُهُـمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّـهِ (سورة الزمر، الآية٢٣)"[1].

لم يستخدم القرآن مثل هذا التعبير العاطفي القوي - تعبير تقشعر الجلود - سوى مرة واحدة، والقرآن هنا لم يقم بإعادة سرد قصة من قصص الكتاب المقدس على سبيل المثال، ولكن كان مصدر هذا التعبير هو ما اصطلح على تسميته بقصص العقاب، وهي نوع من أنواع النصوص الأدبية الكبيرة الأخرى التي كانت قد شهدت تطورات في فترة مبكرة على ظهور الإسلام. يفهم الباحث يوزيف هوروفيتس[2] طريقة القصص القرآني هذه على أنها نوع من النصوص ذات الشخصية المتميزة عن غيرها[3]، فهو نوع يشرح بشكل نمطي غالبًا ما وقع بعدد من الشعوب السابقة "أمم خالية" - على الأغلب عربية - من عقوبات مختلفة بسبب عدم استجابتها لرسول التوحيد الذي بعث إليها. تعكس تلك النصوص عن قصص الرسالات السابقة الموقف الذي تقف فيه الرسالة المحمدية، ولكنها تعيد حكي القصة من جديد عن طريق وضعها في سيناريو مغاير، وبدءًا من منتصف العهد المكي يتم تعيين هذه الأمم عن طريق تسميتها بأسماء أماكن محددة، وبذلك تنشأ وجهات سفر وطرق متخيلة[4] تتعقب مسارات الجزاء الإلهي عبر التاريخ، وهي مسارات

(١) استخدمت المؤلفة هنا ترجمة القرآن الألمانية المسجوعة لفريدريش روكرت، المترجم.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: يوسف هورفيتس Josef Horovitz (١٨٧٤ - ١٩٣٢) مستشرق ألماني، درس في جامعة برلين، وعين فيها أستاذًا عام ١٩٠٢، ثم عين أستاذًا للغات السامية بجامعة فرانكفورت عام ١٩١٤، وهذا حتى وفاته.
اهتماماته الرئيسة تدور حول المغازي والتاريخ الإسلامي، حقّق بعض الكتب، أهمها «المغازي» للواقدي، وكانت رسالته للدكتوراه حولها، من كتبه الشهيرة "Das koranische Paradies"، «الجنة في القرآن» وهو كتاب صغير فيه اشتغال فيلولوجي على معجم الجنة في القرآن، ترجمه للعربية: محسن الدمرداش، وصدر عن منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠١٦.

(٣) يوزيف هوروفتس، دراسات قرآنية.Josef Horovitz, Koranische Untersuchungen

(٤) تعقيب المراجع النقدي: يقدم موريس هالبفاكس طرحًا هامًا فيما يتعلق بالذاكرة الدينية، في صلتها بالواقع الجغرافي والتاريخي، حيث يعتبر هالبفاكس أن الأديان أحيانًا تخترع ذاكرة جغرافية، ويعتبر المثال على هذا درب الآلام المسيحي، الذي لا يمثل مكانًا جغرافيًا حقيقيًا بقدر ما يمثل رافعة للذاكرة المسيحية، كما يدرس علاقة هذا بمحاولة السيطرة على الذاكرات الدينية الأخرى، وجدير بالذكر هنا أن هذه الفكرة عن جغرافية متخيلة لتثبيت ذاكرة دينية على المكان

يمكن تعقبها بسهولة على خريطة كلاوديوس بطلميوس [1] في شكل رقم ٨.

أسست سورة الشعراء لنموذج جديد للشخص المتحدث بصفته نبي الله على أنه الممثل الوحيد للحقيقة، ونجد أنها تتضمن سلسلة من خمس قصص بمثل هذا الأسلوب ذي الصلة بالرسل وهم على التوالي: نوح (دون نسبته لمكان معين) وهود (غير المعروف من قبل، ولكنه يعود لمدينة نبطية صخرية غير معروفة المعالم)، وصالح (من الحجْر التي هي "إجرا" في شمال شرق شبه الجزيرة العربية؛ العاصمة الجنوبية لمملكة الأنباط (*كذا في الأصل الألماني للمؤلفة وهو خطأ إذ تقع الحجر في الشمال الغربي بناء على الخريطة التي أوردتها*) ولوط (من "المدينة المخسوفة" أي سدوم)، وشعيب (من وادي عينونة Leuke Kome (انظر الخريطة)، ميناء أجرا). يعرف المستمعون للنص القرآني في زمن البعثة مساكن هذه الأمم السابقة أطلالا وكانت تمثل بهذا جزءًا لا يتجزأ من وعيهم بالبيئة المحيطة بهم وبطبيعتها كأرض خربة، وهي جميعها أرض عربية باستثناء أرض قوم نوح وهو النموذج المذكور في العهد القديم. ورغم أن لوط شخصية من شخصيات الكتاب المقدس إلا أنه يعتبر عربيًّا بالنسبة لصاحب الرسالة وربما كان ذلك بسبب نسبه العربي كما أتى في سفر التكوين (سفر التكوين، الإصحاح ١٩، الآيات ٣٨-٤٠) [2] حيث تقع مدينته على البحر الميت في أقصى الأطراف الشمالية القريبة من طرق التجارة التي كانت يسلكها أهل مكة (انظر الشكل ٨٧).

والزمان، والتي تشير لها المؤلفة، هي عكس افتراض المؤلفة استنادًا على بان أسمان كون الشعوب كانت تحفظ تاريخها عبر مجموعة من الطقوس، حيث تنطوي الذاكرات الدينية على فعاليات أكثر تعقيدًا قد تتخطى عملية تكريس ذكرى مكانية بطقس، إلى اختراع المكان عبر الطقس ذاته، انظر: سوسيولوجيا الدين، مقاربات كلاسيكية، جان بول ويلام، ودانيال هيرفيو ليجيه، ترجمة: يوسف طاهر الصديق، ص٣٢٠.

(١) رياضي وجغرافي شهير عاش في القرن الثاني الميلادي، ألّف كتابًا شهيرًا في الرياضيات والفلك عرفته العرب بعنوان المجسطي وألّف كذلك كتابًا شهيرًا وضع به العديد من الخرائط التي تمثل تصور العالم الكلاسيكي للأرض وللدول، وهو ما تشير إليه المؤلفة هنا.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: ربما الصواب، ٣٧ و٣٨.

٣٦فَحَبِلَتِ ابْنَتَا لُوطٍ مِنْ أَبِيهِمَا.

٣٧فَوَلَدَتِ الْبِكْرُ ابْنًا وَدَعَتِ اسْمَهُ «مُوآبَ»، وَهُوَ أَبُو الْمُوآبِيِّينَ إِلَى الْيَوْمِ.

٣٨وَالصَّغِيرَةُ أَيْضًا وَلَدَتِ ابْنًا وَدَعَتِ اسْمَهُ «بِنْ عَمِّي»، وَهُوَ أَبُو بَنِي عَمُّونَ إِلَى الْيَوْمِ.

على أن مدينتي سدوم وعمورة تعتبران أيضًا رمزًا للمعصية والمنكر على إطلاق الكلمة.

يعلق كريستوف دومين معقبًا على رمزية سودوم فيكتب:

"تُعد السلبية المرتبطة بسدوم وعمورة سلبية مميزة جدًا للدرجة لا يمكن معها تصور أن تتخلى كلمة من نبي لها صلة بالحساب عن ذكرها أو أن يتنازل نظام عقابي خاص بنهاية الزمان عن التلميح إلى سودوم وعمورة وتأويل قصتهما (*في إطار ربط ذلك بالعقاب بسبب ما تم ارتكابه بهما*). ففي سفر إشعياء مثلًا نجد إسرائيل يتم مخاطبته بشكل قاس، ويتم الربط بينه وبين سودوم وعمورة: "اسمعوا كلام الرب يا قضاة سدوم. اصغوا إلى شريعة إلهنا يا شعب عمورة"[1]. (سفر إشعياء، الإصحاح الأول، آية ١٠)

لولا وجود قصة نوح في البداية لتبادر إلى الذهن عند ذكر قصص العقوبات القرآنية أن الأمر هو عبارة عن سلسلة من التنويعات على "تيمة" سدوم وعمورة. غير أن تناول تاريخ هذه الأمم بالذات هو في الوقت ذاته شكل من أشكال معالجة الماضي المحلي الخاص.

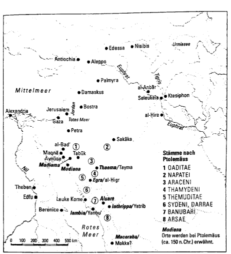
ولكن يتبادر هنا السؤال عن سبب التعميم لهذا الوصم السلبي الذي يتم أثناء ذلك عن أمم تربطها قرابة عرقية، وهي أمم ربما كانت تمثل مجدًا للعرب إذا نظرنا لتاريخها الواقعي؟

لا يعرض القرآن قصص هذه الأمم بالطريقة التي يتصور المرء معها أنها ستكون من الأمم الخاسرة في ميزان التاريخ، فنرى أنه يتم إبراز الشعوب النبطية **لهود وصالح** في التاريخ من خلال إنجازاتها المعمارية.

---

(1) كريستوف دومين، أماكن الكتاب المقدس، قصص واكتشافات وتفسيرات، شتوتجارت ١٩٩٨، ٣٧.

Christoph Dohmen, Orte der Bibel. Geschichten – Entdeckungen – Deutungen, Stuttgart 1998.



خريطة كلاوديوس بطليموس

[انظر سورة الشعراء، الآية ١٢٩ "وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ" و١٤٩ "وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ"]، كما يصلنا إحساس (من الآيات) أن قوم شعيب كانوا على ما يبدو تجارًا ناجحين، ويرى المرء حتى الآن العديد من النقوش المتناثرة في شبه الجزيرة العربية باللغة والكتابة النبطية التي تعود من الناحية الفعلية لقوم شعيب (قارن الشكل في الفصل الأول)، ولكن يبدو أن الأطلال التي بقيت من مساكنهم لم تكن محل إعجاب، بل بلبلة، ولا نبالغ إذا قلنا إن هناك آثارًا من هذا الاضطراب والبلبلة بادية في الشعر بالفعل، ولا

نبالغ إذا افترضنا أن السؤال الذي يعاد طرحه من وقت لآخر في جزء النسيب - الذي يتصدر المعلقات الشعرية - عن أين هم الذين كانوا من قبلنا؟ لم يثر بسبب ما مُني به الشاعر من خسائر على المستوى الشخصي، بل لابد أن يكون هذا السؤال قد أثير على خلفية ما شهده الشعراء في الأطلال من آثار عظيمة لتاريخ هذه الشعوب السابقة.

ومن خلال ذكر قصص العقوبات التي لحقت بالأمم السابقة تقوم الرسالة القرآنية بالرد على اللغز المركزي في السؤال عن سبب هلاك الأمم السابقة، وبذلك يتحول مفهوم "الأطلال" من مناطق كانت تطرح ألغازاً إلى أماكن يتذكر lieux de mmoire بها المرء العدالة الإلهية. توجد أطول سلسلة عن هذه الأمم في سورة الشعراء [1] التي تعود لمنتصف العهد المكي، وبهذا تمثل السورة إعلاناً عن سلطة النبوة، ويعرض الجزء السردي الأوسط فيها قصص خمسة من الرسل.

"قصص العقاب":

نوح

(١٠٥) كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ

(١٠٦) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ

(١٠٧) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ

(١٠٨) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ

(١٠٩) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ

(١١٠) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ

(١١١) قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ

(١) انظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء، ١/ ٢.

(١١٢) قَالَ وَمَا عِلْمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

(١١٣) إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ

(١١٤) وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ

(١١٥) إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ

(١١٦) قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ

(١١٧) قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ

(١١٨) فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

(١١٩) فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ

(١٢٠) ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِينَ

(١٢١) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ

(١٢٢) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

هود

(١٢٣) كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ

(١٢٤) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ

(١٢٥) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ

(١٢٦) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ

(١٢٧) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ

(١٢٨) أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ

(١٢٩) وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ

(١٣٠) وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ

(١٣١) فَاتَّقُوا اللَّـهَ وَأَطِيعُونِ

(١٣٢) وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ

(١٣٣) أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ

(١٣٤) وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ

(١٣٥) إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

(١٣٦) قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ الْوَاعِظِينَ

(١٣٧) إِنْ هَـٰذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ

(١٣٨) وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ

(١٣٩) فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ

(١٤٠) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

صالح

(١٤١) كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ

(١٤٢) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ

(١٤٣) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ

(١٤٤) فَاتَّقُوا اللَّـهَ وَأَطِيعُونِ

(١٤٥) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ

(١٤٦) أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ

(١٤٧) فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ

(١٤٨) وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ

(١٤٩) وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ

(١٥٠) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ

(١٥١) وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ

(١٥٢) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ

(١٥٣) قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ

(١٥٤) مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ

(١٥٥) قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ

(١٥٦) وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَظِيمٍ

(١٥٧) فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ

(١٥٨) فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ

(١٥٩) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

لوط

(١٦٠) كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ

(١٦١) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ

(١٦٢) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ

(١٦٣) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ

(١٦٤) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ

(١٦٥) أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ

(١٦٦) وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ

(١٦٧) قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ

(١٦٨) قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ

(١٦٩) رَبِّ نَجِّنِي وَأَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ

(١٧٠) فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ

(١٧١) إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ

(١٧٢) ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخَرِينَ

(١٧٣) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ

(١٧٤) إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ

(١٧٥) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

شعيب

(١٧٦) كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ

(١٧٧) إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ

(١٧٨) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ

(١٧٩) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ

(١٨٠) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ

(١٨١) أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ

(١٨٢) وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ

(١٨٣) وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

(١٨٤) وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ الْأَوَّلِينَ
(١٨٥) قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ
(١٨٦) وَمَا أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ
(١٨٧) فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسَفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ
(١٨٨) قَالَ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ
(١٨٩) فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ
(١٩٠) إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ
(١٩١) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

من الواضح أن لكل من هذه الأقوام التي تناولتها السورة «قوم نوح وعاد وثمود ولوط وأصحاب الأيكة» قصة خاصة بها، ولكنهم اشتركوا جميعًا في اتهامهم بأنهم كانوا مستكبرين. ومن الواضح كذلك أن الاتهام الموجه لهم ليس هو فقط تمنُّعهم عن الخشية المطلوبة لله، بل كان كذلك اعتدادهم بأنفسهم وتطلعهم لتحقيق «مجد خالد» من خلال تحقيق إنجازات غير عادية (انظر الآيات ١٢٩-١٣٠ والآية ١٤٩). أي إنهم استباحوا لأنفسهم حقوقًا إلهية ولذا نزل بهم العقاب دون تحذير مسبق. ورغم حشد سورة الشعراء لقصص عقاب مأساوية ذات نهايات كارثية، إلا أن تركيزها الأكبر لم يكن على القصص في حد ذاتها بقدر ما كان على ذلك النمط الجديد من الرسل المنذرين الذين يحظون بحماية الرب والذين يقومون بإعطاء العظة بشكل تفصيلي. وعلى هذا فالسورة تعكس وبشكل أوضح من نصوص أخرى الرؤية القرآنية الخاصة للتاريخ، إذ يرى القرآن أن كل أمة من هذه الأمم الهالكة موضوع النقاش لا تمثل إلا نفسها فقط وأن الأمر بهذا لا يعني استمرارية الحدث التاريخي، وذلك لأن الرب لا يتدخل في التاريخ لصالح أمة مختارة. وهذا خطاب مخالف لما ورد في العهد القديم حيث تصب فيه جميع العقوبات الإلهية في صالح الشعب المختار. لا يوجد هنا (*في السردية القرآنية*) رابح من وراء قصة الرعب، وذلك إذا استثنينا شخصية النبي الذي نجا من الهلاك.

بالخلاف مع الكتاب المقدس لا يمثل ما يُذْكَر به القصص القرآني عن العقاب الذي حل بالأمم السابقة – وهي في معظمها أقوام عربية – بالدرجة الأولى أخبارًا عن إهلاك شعوب كانت أعداء لإسرائيل، حتى وإن كانت طبيعة تسلسلها تذكر مثلًا بالمزمور ١٣٦. ولكن هذه الأخبار تعكس أكثر طرق التعامل السابق (*على ظهور الإسلام*) بعدة قرون مع شعوب عربية وهو ما ورد ذكره في الكتاب المقدس، وفيه تلعب قبائل متفرقة سبقت زمن الأنباط دورًا محوريًا، وهم قوم ددان وقوم قيدار. لم يرد لنا ذكر عن هؤلاء وكان كل ما وصلنا عنهم هو تنبؤات بدمارهم وردت في أسفار كل من النبي إشعياء والنبي أرميا.

سفر إشعياء، الإصحاح ٢١ الآيات ١٣-١٧:

١٣- وحي من جهة بلاد العرب، في الوعر في بلاد العرب تبيتين يا قوافل الددانيين.

١٤- هاتوا ماء لملاقاة العطشان، يا سكان أرض تيماء، وافوا الهارب بخبزه.

١٥- فإنهم من أمام السيوف قد هربوا من أمام السيف المسلول، ومن أمام القوس المشدودة، ومن أمام شدة الحرب.

١٦- فإنه هكذا قال لي السيد «في مدة سنة كسنة الأجير يفني كل مجد قيدار

١٧- وبقية عدد قسي أبطال بني قيدار تقل لأن الرب إله إسرائيل قد تكلم».

سفر إرميا الإصحاح ٤٩ الآيات ٢٨-٣٣

٢٨- عن قيدار وعن ممالك حاصور التي ضربها نبوخذراصر ملك بابل. هكذا قال الرب، قوموا اصعدوا إلى قيدار أخربوا بني المشرق.

٢٩- يأخذون خيامهم وغنمهم ويأخذون لأنفسهم شققهم وكل آنيتهم وجمالهم وينادون إليهم الخوف من كل جانب.

٣٠- اهربوا انهزموا جدًا تعمقوا في السكن يا سكان حاصور يقول الرب لأن نبوخذراصر ملك بابل قد أشار عليكم مشورة وفكر عليكم فكرًا.

٣١- قوموا اصعدوا إلى أمة مطمئنة ساكنة آمنة يقول الرب لا مصاريع ولا عوارض لها، تسكن وحدها.

٣٢- وتكون جمالهم نهبا وكثرة ماشيتهم غنيمة وأذري لكل ريح مقصوصي الشعر مستديرًا وآتي ببلاكهم من كل جهاته يقول الرب.

٣٣- وتكون حاصور مسكن بنات أوي وخربة إلى الأبد، لا يسكن هناك إنسان ولا يتغرب فيها ابن آدم.

يمكن العودة بتاريخ هذه النصوص إلى حقبة أقدم بكثير من مجرد اعتبارها بشكل جاد جزءًا من الذاكرة الحضارية لفترة العصر الكلاسيكي المتأخر، وعلى هذا فإنه مما يثير حقًا الدهشة أن نرى أن لعن الشعوب العربية له تاريخ طويل، كان إرنست أكسل كناوف قد تناول بدايات هذه القصة والتي لا يعرفها الكثيرون في سياق أوسع، ونقوم هنا بنقل تعليقه التفصيلي عنها والذي استعان فيه باقتباسات متعددة من سفر إشعيا.

«تتناول هنا في الأساس الحملة التي قام بها نبوخذ نصر ضد عرب مجهولي القبيلة في الفترة التي امتدت من شتاء ٥٩٨ حتى ربيع عام ٥٩٩ وفقًا للتقويم البابلي، يبدو من خلال نص أرميا وكأن كاتبه قد استحضر أمام عينه النقوش الآشورية الخاصة بالمعارك العربية للملك تغلث فلاسر الثالث والملك آشور بانيبال، أو على الأقل صورًا شبيهة بهذه النقوش. العكس من ذلك نجده في قائمة الشركاء التجاريين لمدينة صور اللبنانية الواردة في سفر حزقيال الإصحاح ٢٧ آية ٢١، إذ لا يظهر سكان قيدار فخرًا بأنفسهم كبدو إبل وتجار قوافل، وإنما كتجار ماشية صغيرة، وشبيه بهذا يذكر إشعياء في الإصحاح ٦٠ الآية ٦ أن الإبل كانت حكرًا على إيها وميديان، في حين ترك لقيدار وأخيه نبياوت (نابت) الغنم والماعز فقط (إشعياء إصحاح ٦٠ آية ٧)،

وعند إشعياء في إصحاح ٤٢ آية ١١ وإرميا إصحاح ٢ الآية ١٠ فإن «جزر كتيم» في الغرب و«القرى الصحراوية» لقيدار في الشرق كانت تمثل حدود العالم المعروف، ويذكر إشعياء كذلك في إصحاح ٤٢ آية ١١ أن أهل قيدار كانوا يسكنون سالع في «جنوب الأردن» مما يعني أنهم كانوا قريبين مباشرة من سكان مملكة إدوم، إن لم يكونوا قد عاشوا بالفعل تماماً في المملكة.

بعد أن ذكر سفر إشعياء العرب في الإصحاح ٢١ آية ١٣ إلى ١٥ والذي ربما كان يعلق به على حملة نبوخذراصر في الجزيرة العربية عام ٥٥٣-٥٤٣ قبل الميلاد ضد ددان وتيما ومدن وواحات أخرى في شمال غرب شبه الجزيرة العربية، يأتي بعد هذا الذكر استئناف (نثري) في إشعيا إصحاح ٢١ آية ١٦-١٧ ينبئ قبيلة قيدار التي لم تذكر من قبل وحاملي أقواسها (محاربيها. المترجم) بنهاية قريبة «محددة بشكل محكم وكأنها نهاية عقد عمل»، وهي مدة تبلغ ثلاث سنوات وفقاً لإشعياء في الإصحاحين ١٤ و١٦، وست سنوات وفقاً لسفر التثنية في الإصحاحين ١٥ و١٨، ومدة تصل إلى سنة اليوبيل التالية وفقاً لسفر اللاويين في الإصحاحين ٢٥ و٤٠ [وهو حساب يمكن أن يبلغ بالطبع أقل من المدة المشار إليها في سفر إشعياء ١٤ و١٦]، أي إنّ ذكر قيدار يسبق زمن التوراة ويستمر بذلك على الأرجح إلى زمان زوال القبيلة مطلع القرن الرابع قبل الميلاد. يتحدث المزمور ١٢٠ عن قصة رجل يهودي عاش في منطقة الشتات في شمال الجزيرة العربية التي كانت موجودة منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى بداية القرن السابع بعد الميلاد، وترد في هذا المزمور في آيته الخامسة كلمة «ميشيخ» وبالعربية «ماشك» والتي ربما تعني «عشيرة قيدارية» مثلما كان يوصف به الأنباط قبل استحواذهم على السلطة»[(١)].

دون افتراض استمرار شيوع أمر هذه اللعنات، نجده أمراً ملفتاً من منظور الكتاب المقدس أن تشيع هذه الأحكام السلبية عن التاريخ العربي القديم، وكذلك عن تاريخ الأنباط الذين حلوا محل أهل قيدار بدءاً من القرن الرابع

(١) أرنست أكسل كناوف، قيدار، ٢٠٠٧، وعن مشكلة الهوية العرقية للأنباط، انظر جان ريتش، العرب في نهايات العصر الكلاسيكي المتأخر.
Ernst Axel Knauf, Kedar, 2007: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23304

قبل الميلادي في سيناء وفي إدوم وجنوب سوريا وشمال غرب الجزيرة العربية. نحن نشهد هنا نبوءة محكومة بمشيئة إلهية بزوال المجتمعات العربية، كما أن آيات الكتاب المقدس تطرح أسئلة على مستقبليها الذين جاءوا فيما بعد وبشكل يشبه وقع الأطلال النبطية على معاصري رسالة محمد. مثل وجود قوم قيدار تحديًا وهو ما عبر عنه أسلوبيًا بالإيجاب نشيد الأناشيد، حيث قال عن «خيام قيدار»، في الآية ٥: «أنا سوداء وجميلة يا بنات أورشليم كخيام قيدار كشقق سليمان».

أظهر الأنباط قوة كبيرة مرة أخرى كخلف لقبيلة قيدار، وحتى وإن كان حكمهم المستقل قد انتهى بدمجهم في الإمبراطورية الرومانية عام ١٠٦ بعد الميلاد، إلا إن آثارهم الحالية في بترا وأجرا تشهد على أنه كانت لهم أهمية سياسية واقتصادية. تسببت كوارث طبيعية في زوالهم، إذ تعرضت المنطقة في القرنين الرابع والخامس للعديد من الزلازل مما أدى إلى تدمير أنظمة الري ومعه بدء تفكك مستوطناتهم. تبقت آثار من هذه المعلومات في القرآن حيث تتحدث سورة الحاقة الآية ٥ عن حدوث هزة/ زلزال تسبب في زوال قوم ثمود، ولكن هذا الزلزال لم يقع قدرًا، بل كان عقابًا لهم على ذنب اقترفوه. حتى وإن كانت تلك البنية التاريخية الملتبسة لم تتطور إلا بعد نزول القرآن وهي بنية تتحدث بالسلب تمامًا عن تاريخ أصبح - الآن وبعد نزول القرآن - مستندًا إلى أساس من خلال قصص العقاب التي لحقت بأمم سابقة.

لماذا القراءة المختزلة للتاريخ السابق على ظهور الإسلام؟

لماذا يتم قصر المسألة على عالم الحياة الذي تدمَّر بالفعل؟ لماذا لا نستعين بالحضارة المدنية للمنطقة في فترة ما قبل الإسلام؟ لم يكن الاختيار سهلًا على الإطلاق، حيث رسمت الآثار التي عثر عليها حديثًا وأبحاث النقوش والكتابات القديمة صورة إغريقية تامة لعالم من الحياة يتسم بإدارة ذكية للوقت باستخدام تقويم خاص [1]، وهو عالم يعتمد كذلك على معايير

(١) كريستيان روبين، تقويم العرب قبل الإسلام، في: نورا شميت/ نورا كاترينا شميد، أنجيليكا نويفيرت (محررون)، نطاق فكر العصر الكلاسيكي المتأخر.

فنية عالية في العمارة والنحت [١]، ناهيك عن الأدب الذي بقي موضع اهتمام في العصور التالية [٢]. بالتأكيد كانت الكثير من مدن العصر الكلاسيكي المتأخر في شبه الجزيرة العربية قد أصبحت أطلالًا وقت أن نزل القرآن، ولكن في الوقت الذي كانت فيه مكة والمدينة تنهضان، كانت هناك حاضرة متعددة الثقافات في مملكة الحيرة المجاورة والتي كان أبطالها يشجع الشعراء الذين حازوا شهرة أيضًا فيما بعد [٣]. وفقًا لما أكده المؤرخ سمير قصير [٤] في دعوته لتبني نظرة جديدة على تاريخ ما قبل الإسلام، فقد كان هناك زعماء قبائل عرب يشاركون في السلطة الرومانية، وكانت بعض المدن تتمتع بقانون المدينة الروماني، بل إن هناك قبائل عربية قدمت قياصرة للرومان من فترة لأخرى.

فكيف يمكن فهم الغياب التام لهذه الذاكرة؟ لا يمكن فهم ذلك إلا عن طريق طرح مفهوم «كلاسيكيات أخرى» متداخلة مع هذه الأحداث (*المقصود بكلاسيكيات أخرى هنا هو أزمنة كلاسيكية أخرى مغايرة تكون ذكراها قد طغت على هذه الكلاسيكية المعنية*).

Christian Robin, Der Kalender der Araber vor dem Islam, in: Nora Schmidt/Nora Katharina Schmid/Angelika Neuwirth (Hg.), Denkraum Spätantike.

(١) أوته فرانكه، علي العبان/ يواخيم جيرليش/ شتفان فيبر (محررون)، طرق المنطقة العربية. والكنوز الأثرية للسعودية، برلين ٢٠١١،

Ute Franke/Ali Al-Ghabban/Joachim Gierlichs/Stefan Weber (Hg.), Roads of Arabia. Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien, Berlin 2011.

اليزابيث فودن، رايات وأضرحة، مسلمو الحفريات وإرثهم المادي، في: نورا شميت/ نورا كاتارينا شميد/ أنجيليكا نويفيرت، نطاق فكر العصر الكلاسيكي المتأخر.

Elizabeth Key Fowden, Schreine und Banner. Paläomuslime und ihr materielles Erbe, in: Nora Schmidt/Nora Katharina Schmid/Angelika Neuwirth (Hg.), Denkäraum Spätantike

(٢) انظر ريناتيه يعقوبي: بدايات الغزل العربي، أبو ذويب الهذلي، مقال في كتاب نطاق فكر العصر الكلاسيكي ٤٦٧-٤٩٨.

Renate Jacobi, Die Anfänge der arabischen Gazal-Poesie. Abu Dhu'aib al Hudhalı, in: Nora Schmidt/Nora Katharina Schmid/Angelika Neuwirth (Hg.), Denkraum Spätantike

(٣) انظر إيزابل تورال نيهوف، الحيرة، حاضرة ثقافية عربية في سياق العصر الكلاسيكي المتأخر، لايدن، ٢٠١٤.

Isabel Toral-Niehoff, Al-Hira. Eine arabische Kulturmetropole im ı spätantiken Kontext, Leiden 2014

(٤) انظر سمير قصير، أن تكون عربيًا، لندن ٢٠٠٦، ص٣١-٤١. Samir Kassir, Being Arab, London ٢٠٠٦.

هنا تتدخل «كلاسيكية الكتاب المقدس» ويعني هذا من الناحية المادية العهد القديم، ولكنه من الناحية التأويلية يعني القراءة الرمزية (التيبولوجية/ الرمزية النماذجية)[1] للعهد القديم من جانب اليهود وكذلك المسيحيين. تأثرت قراءة القرآن بهذه القراءة مما أدى بها إلى أن تغير صورة العالم الموجودة وقت نزوله والتي تتسم بالعشائرية ومركزية الإنسان، تغيرها بشكل صارم وفي وقت قصير لا يتجاوز ٢٣ عامًا إلى إدراك جديد تمامًا للعالم.

يمكن ببساطة التحدث هنا عن «إضفاء روح الكتاب المقدس على التفكير الوثني - أو بتعبير المؤلفة «أنجلة الفكر الوثني» -، وبتعبير ماكس فيبر فإن الخطاب النبوئي عزز عالم الحياة الدنيا بأرضية «من مُطلقية المعنى»، أي من

(١) تعقيب المراجع النقدي: (القراءة التيبولوجية) أو (الرمزية النماذجية) أو (دراسة الأنماط)، تعني ضمن دراسات الكتاب المقدّس الكلاسيكية: تفسير بعض الأحداث والأشخاص ضمن تاريخ العهد القديم باعتبارها تجليًا جزئيًا «type" لأحداث حياة الكلمة/ المسيح "antitype"، بالطبع تمثل الأناجيل في هذا، بل وبعض طبقات الكتاب المقدّس ذاته، استعادة لقصص سابق ومحاولة صياغته في ضوء الإيمان الجديد ومن منظوره، وتمثل القراءة التيبولوجية كذلك أحد مراحل تفسير الكتاب المقدس، والذي يقوم على مرحلتين كبيرتين تُعرفان تفصيلًا بالتفسير الرباعي، حيث يتم تفسير الكتاب المقدس حرفيًا في المرحلة الأولى، ثم روحيًا في المرحلة الثانية، وهذه المرحلة الروحية تنقسم لثلاث مراحل: التفسير التيبولوجي، والتفسير الأخلاقي المتعلق باستحضار معنى الكتاب المقدّس في عمل المؤمن ويسميه بعضهم بـ(المعنى التأويني)، والتفسير الروحي المتعلّق باستحضار الدلالة الأخروية للكتاب المقدّس ويسميه بعضهم بـ(المعنى النهيوي)، والتفسير الروحي بهذا المعنى الذي يشمل ثلاث مراحل قائم في فترة مبكرة من كتابات الآباء بشكل مترابط دون هذا التقسيم، وقد عرفت العلاقة بين التفسير الحرفي والروحي خلافًا في بدايات تاريخ المسيحية إلا أنها لم تكن غالبًا معترضة على جوهر فكرة التيبولوجي وإنما على التوسّع في لفظ الحرف واستخدام الرمز خصوصًا مع تأثير المدارس الأفلاطونية على عدد من الآباء.

وجدير بالذكر أن البعض يستخدم تعبير (الرمزية) و(الرمز) و(المرموز إليه) مباشرة في ترجمة typololgyو type و antitype ، إلا أن كلمة رمز لا تستطيع التعبير ببساطة عن دقة المقصود بالرمز هنا، كذلك حاول إيجاد مقابلات عربية للثنائي «typos, antitype" حيث في ترجمته كتاب: (المدونة الكبرى، الكتاب المقدّس والأدب)، لنورثرب فراي، يترجم سعيد الغانمي بـ(المثال) و(الممثول) على الترتيب، وفي ظننا أنها لا تستطيع كذلك نقل الدلالات الحافلة بالتقنية المسيحية؛ لذا ربما الأنسب "الرمزية النماذجية"، وهي ما استخدمها عادل زكري في ترجمة كتاب جان دانيالو "من الظلال إلى الحقيقة".

انظر: نورثرب فراي، (المدونة الكبرى، الكتاب المقدّس والأدب)، ترجمة: سعيد الغانمي، كلمة، منشورات الجمل، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

انظر: من الظلال إلى الحقيقة، دراسات في الرمزية النماذجية الكتابية عند آباء الكنيسة، جان دانيالو، ترجمة: عادل زكري، مركز بناريون للتراث الآبائي، ط١، ٢٠٢٠.

انظر: أنطوان عوكر، التفسير في أوائل المسيحية والمعاني البيبلية، ضمن دراسات بيبلية ٢٥، مقدمات في الكتاب المقدّس، الرابطة الكتابية، لبنان، ط١، ٢٠٠٢، ص١٩٤.

خلال زمان أول من التواصل بين الإله والبشر يمتد إلى ما قبل زمان البشر، ومن خلال زمان آخر يعقب هذا ويمتد إلى ما بعد هذا التواصل وهو الزمان الأخروي. يسيطر التدخل العادل للرب على تاريخ العالم وتبرز نماذج معبأة بالرموز من خلال هذا التعامل العادل للرب؛ لذلك يمكن اعتمادًا على نماذج من الكتاب المقدس تفسير الآثار الواضحة للعيان والباقية من التاريخ المحلي القديم والتي اندثرت بسبب كوارث على الأرجح، فكما هلكت مدينتا سدوم وعمورة، مدينتا النبي لوط، يمكن أيضًا تفسير الحالة الخربة للمدن الأخرى القريبة منهما. تخضع الذكريات الشفاهية - المتعلقة بكوارث سياسية أو بيئية - لقراءة رمزية (تيبولوجية) جديدة في القرآن، حيث ستدرج هذه المدن - وفقًا لنموذج سدوم وعمورة - في ثنايا قصص الهلاك التي حدثت بسبب ارتكاب خطايا بالمخالفة للأوامر الإلهية. تحول السؤال الحزين الذي ساد في العصر الكلاسيكي المتأخر عن: أين هم الآن الذين كانوا من قبلنا؟ والذي كان يشكك في جدوى الإنجازات الحضارية الرائعة بالنظر إلى زوالها، إلى سؤال عن جدوى التاريخ نفسه، فالتدخل الإلهي كان يقضي مرارًا على المنجزات البشرية، مما حد من استقلال الإنسان، فلم يحتفظ إذن بتاريخ مستوطنات المدن المنهارة؟

إضافة إلى ذلك، ترتبط ذكريات هذه المدن بمعرفة لغات أجنبية. والأمر لا ينقصه فقط الأرشيف المكتوب عن المدن الهالكة، بل إن الشهادات المكتوبة الوحيدة الواضحة تتمثل في نصوص منقوشة بلغة أجنبية، وتظل هذه النصوص غير مقروءة لمن يشاهدها ولا تنقل لنا علمًا، بل تخلف تجربة محبطة من التيه والحيرة الشخصية [١]. على النقيض من هذا يظهر الـ «كتاب السماوي» الواضح، فهو متاح للنبي ويمكن الاطلاع عليه بمساعدته. يعود الفضل في الكشف عن هذا المصدر إلى اللقاء مع مجموعة من الأتقياء الموحدين الذين لا يفهمون الحياة الدنيا من خلال شكلها الظاهر التجريبي المحسوس، بل يفهمونها اعتمادًا على الكتاب، أي إنهم متجذرون في «العصر الكلاسيكي المتأخر للكتاب المقدس». وفقًا لمفهوم النبوة القرآني فإن النبي «يقرأ» رسالته

(١) انظر أنجيليكا نويفيرت، اكتشاف القراءة . ." Angelika Neuwirth, The „Discovery of Writing

التي هي أصلاً كلمة الله من نسخة سماوية لا تتاح إلا له وذلك بموجب هبة النبوة الممنوحة له. هذه النسخة هي أرشيف للعلم الإلهي، نسخة النبي هي اللوح المحفوظ أو الكتاب الذي حفظه الله. في المقابل من القصة المحلية الفاشلة لقوم النبي في مكة، توجد في هذا الكتاب العلوي قصة تاريخ البشرية وبشكل خاص قصة شعب إسرائيل المختار وهي القصة التي ستتبناها جماعة المسلمين قريبًا وستعتبرها قصتها.

اكتسبت قصص العقوبات التي لحقت بأمم سابقة منزلة مركزية في بداية العهد المكي وأجابت عن السؤال بشأن ماضي المنطقة الذي لم تكن إجابته واضحة حتى ذلك الحين، إلا أنها رغم ذلك لم تجب عن السؤال الذي كان لا يزال ساخنًا آنذاك بشأن المستقبل المعرض لمصير الزوال. سنناقش هذه المسألة من خلال نوع شهير جدًا من النصوص المكية المبكرة، يُسمى سلسلة (الآيات على قدرة الله) والتي تركز على تعديد نعم الله.

الممكن والمحتمل

اعتمادًا على سلاسل الآيات القرآنية (آيات القدرة)، يمكن استخلاص أقوى البراهين للتأكيد على ما نادى به كريستيان لانجه[1] من عدم إمكان الفصل بين «الآن» وبين «الما بعد». تتضمن العديد من السور آيات مفصلة من المديح والثناء على جمال خلق الله، ثم تسحب البساط من تحت هذه التراكيب التي قدمتها للتو بشكل احتفالي وذلك من خلال تناولها زوال الخلق المأسوي الذي يعقب الحديث عن هذه النعم مباشرة، وبهذه الطريقة يتبين أن الخلق الذي يبدو وكأنه يتسم بالكمال، يبدو بالنظر إلى مستقبله صورة خادعة «سراب»، انظر سورة النبأ، آية ٢٠. تعد سورة «النبأ» امتدادًا للشعر العربي القديم وللمزامير، حيث تقدم قراءة جديدة للمزمور ١٠٤ عبر العديد من الآيات.

---

(١) كريستيان لانجه، الجنة والنار.

الاختلافات بشأن النهاية

١ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ

٢ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ

٣ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ

٤ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ

٥ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ

سلسلة الآيات

٦ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا؟

٧ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا؟

٨ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا؟

٩ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا؟

١٠ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا؟

١١ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ؟

١٢ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا؟

١٣ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا؟

١٤ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا؟

١٥ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا؟

١٦ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا؟

سيناريو الأخروي ومعالجة

١٧ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا

١٨ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا

١٩ وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا

٢٠ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا

صورة مزدوجة، (أ) القصاص من الطاغين

٢١ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا

٢٢ لِلطَّاغِينَ مَآبًا

٢٣ لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا

٢٤ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا

٢٥ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا

٢٦ جَزَاءً وِفَاقًا

استعادة

٢٧ إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا

٢٨ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا

٢٩ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا

٣٠ فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا

صورة مزدوجة (ب) الثواب للصالحين

٣١ إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا

٣٢ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا

٣٣ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا

٣٤ وَكَأْسًا دِهَاقًا

٣٥ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا

٣٦ جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا

إضافة متأخرة (يمكن التعرف عليها من خلال اسم جديد للرب واستحضار لمملكة السماء)

٣٧ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا

٣٨ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ

إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا

نداء ختامي

٣٩ ذَٰلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ

فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا

٤٠ إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا

يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ

وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا»[(١)]

تنقسم السورة إلى ثلاثة أجزاء[(٢)]، تطرح مقدمة الجزء الأول (الآيات ١-٥) السؤال عن موضوع يستحوذ على اهتمام المستمعين وليس من الصعب التكهن بأنه سؤال عن يوم القيامة، أي إن المتحدث يبدأ بالنقاش حول موضوع هو مثار داخل النص القرآني كما هو أيضًا مثار خارجه، وهو نقاش عن وعد اليوم الآخر ويتصدى النص القرآني لهذا النقاش مهددًا أولئك المترددين الذين لم يحسموا موقفهم من أمر يوم القيامة.

(١) انظر تعليق أنجيليكا نويفيرت على السورة في كتاب القرآن، الجزء الأول، الآيات من ٤٥٢ حتى ٤٧٤.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: البنية الثلاثية كتركيب لمعظم السور المكية الوسطى والمتأخرة هو افتراض أساس عند نويفيرت منذ كتابها تركيب السور المكية، وجدير بالذكر أنها فرضية خضعت لكثير من النقد من قبل المشتغلين بالقراءة البنيوية الأدبية للسور القرآنية، ومن ضمن النقاط الرئيسة في هذا النقد هو اعتبار التركيب الثلاثي لنويفرت يتجاهل كثيرًا الطبيعة الشفهية - السمعية للنص، مما يؤدي لتقسيم للسور على أساس كونها مكتوبة وليس مسموعة، ومن أهم من لفت النظر إلى هذا بشكل تطبيقي نيل روبنسون في دراسته عن سورة المؤمنون، بنية وتفسير سورة المؤمنون، نيل روبنسون، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

ويفتتح الجزء الثاني بسلسلة آيات تتناول عملية الخلق (الآيات ٦-١٦)، ولهذه الآيات وظيفة أساسية في النقاش الدائر، إذ إنها ترد جدليًا على بداية السورة وذلك من خلال تقديم حجج وبراهين يمكن مراجعتها عمليًا وواقعيًا، ويمكن من خلالها إزالة الشكوك السابقة في قدرة الله. تلفت هذه الآيات المتسلسلة الأنظار بسبب احتوائها على ارتباطات غير مألوفة وشديدة التناص مع المزامير، حيث تعيد هذه الآيات صياغة مجموعة من آيات المزمور ١٠٤ رغم استخدامها «تصحيحًا تفسيريًا» لما تتضمنه آيات المزمور من تجسيد للرب. تعدل سلسلة الآيات القرآنية من منظور المزمور الذي يتصور العالم من خلال تسبيح العبد المؤمن بالله على أنه عمل هائل من صنع الخالق، بينما يتبنى النص القرآني نظرة الإله «من أعلى» ويرى المخلوقات من خلال أبعادها التي تناسب مقاييس البشر. تقدم هذه السلسلة من الآيات تعديدًا للأدلة على قدرة الله بما في ذلك أيضًا قدرته على إحياء الموتى وهي بهذا ترسم صورة ملونة للخليقة بطريقة تكاد تكون من الجنة، كعالم مُترع بالنعم محفوف بالأمان، ولكن سيبدو خداع هذا النعيم من خلال السلسلة التالية من الآيات في مطلع الجزء الثالث من السورة حيث إن ما كان يبشر لتوه بالأمن ينهار أمام أعين المستمع ويتحول إلى تراب. ويتقلنا مشهد الحساب التالي في الآيات ١٨-٢٠ إلى صورة تفصيلية مزدوجة[1]. (الآيات من ٢١-٣٦) يسترجع من خلالها تصرف الطغاة أثناء حياتهم الدنيا، ويعتبر ختام السورة – على الأقل الآيتان ٣٧-٣٨ – إضافة تمت فيما بعد.

فلنلقي الضوء أكثر في السطور التالية على فكرة الإشادة بالخلق، وهي سلسلة الآيات التي تتحدث عن قدرة الله في خلقه، كما نلقي الضوء على المقابل لهذه السلسلة وهي آيات مشاهدة اليوم الآخر والتي تأتي بعدها. كلاهما شهادات ناطقة على استيعاب القرآن لمفهوم «حيز الطبيعة». يرى جوتفريد مولر في سلسلة الآيات هذه رفضًا للنظرة العربية القديمة للطبيعة والتي تظهر في جزء النسيب الذي يتصدر القصيدة العربية القديمة، وذلك

(١) راجع أعلاه حيث قسمت المؤلفة نص الآيات إلى صورة مزدوجة أ- تحدثت عن الطاغين وصورة مزدوجة، ب- تحدثت عن المتقين.

رغم حديث الشاعر العربي القديم في النسيب عن النباتات الغنّاء وعن وصف الحيوانات، ننقل عن جوتفريد مولر:

«يصف النسيب وضعًا يتراجع فيه اطمئنان الإنسان إلى هذا العالم كمكان يمكن أن يظهر فيه الناس يتعاملون ويتحدثون، بالنظر لمكان المخيم الذي أصبح مهجورًا، يبدو العالم ككومة من الأشياء التي لا يربطها رابط، كما أنها تفتقد لأي حقيقة يمكن أن تقيم عليها أي شكل من أشكال الحاضر...»[(1)].

يا له من اختلاف كبير بين التصور القرآني عن الطبيعة وبين أبيات النسيب العربية القديمة! تبوح الآيات القرآنية بنظرة متفائلة لا يمكن الاستناد فيها على النظرة التي كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام، وإنما يعود الفضل فيها لصورة الطبيعة في المزامير. تتردد في سورة النبأ بصورة لا يمكن تجاهلها أصداء المزمور ١٠٤ الذي يحتفي به كمزمور للخلق في التراثين اليهودي والمسيحي على نفس الدرجة.

رغم اختلاف الإطار الشكلي في حالة السورة عنه في حالة المزمور، ففي حالة المزمور تعد التسابيح جزءًا لا يتجزأ من ترنيمة كبرى، بينما نجدها في سورة النبأ محاطة من الأمام والخلف بآيات تتناول يوم القيامة، إلا أنه توجد سمات مشتركة مهمة على الرغم من ذلك في كلا النصين، أكثرها لفتًا للأنظار هو صورة الأرض التي لا نقابلها كثيرًا في مواطن أخرى في القرآن كخيمة (سورة النبأ الآية ٦-٧، قارن المزمور ١٠٤ آية ٢) **قائمة على أوتاد** (المزمور ١٠٤ آية ٥)، **حاملة السماء فوقها كسقف** (المزمور ١٠٤ آية ٢) **مثبت بالأوتاد** (سورة النبأ، الآية ٧). ينبغي هنا ملاحظة أن صورة الخيمة ليست حصرية في كل من النصين، حيث نرى في سورة النبأ في الآيتين ١٢ و١٣ أنه لا يمكن التوفيق دون خلاف بين «السبع الشداد» والشمس «كسراج وهاج» من ناحية وبين الاستعارة المجازية للخيمة من ناحية أخرى، وعلى الجانب الآخر في المزمور نرى أن استعارته المجازية للخيمة تتنافس مع تصور الكون كبيت

(1) جوتفريد مولر، أنا لبيد، صفحة ٢٩.

للـرب متعـدد الطوابـق، يـرزق الله مخلوقاتـه مـن علاليـة (*عاليـوت بالعبريـة كـذا المؤلفـة*) (المزمـور ١٠٤، آيـة ٣ و١٣)(١).

يشـترك النصـان فـي عـرض الأتـي كلـه كهبـة ربانيـة: **السـحب** (المزمـور ١٠٤ آيـة ١٣، القـرآن سـورة النبـأ آيـة ١٤) **والجبـال** (المزمـور ١٠٤ آيـة ١٣، القـرآن سـورة النبـأ آيـة ٧)، **والشـمس** (المزمـور ١٠٤ الآيتيـن ١٩ و٢٢، القـرآن سـورة النبـأ آيـة ١٣) **والليـل** (المزمـور ١٠٤ آيـة ٢٠، القـرآن سـورة النبـأ الآيـة ١٠) **والغـذاء مـن خـلال نمـو النباتـات** (المزمـور ١٠٤ آيـة ١٤، والقـرآن سـورة النبـأ آيـة ١٥-١٦)، مـن الأمـور المشـتركة بيـن النصيـن كذلـك هـو تصـور **«زمـان الإنسـان»** ونجدهمـا متفقيـن علـى أنـه النهـار المضـيء لكسـب العيـش (المزمـور ١٠٤ آيـة ١٣، سـورة النبـأ الآيـة ١١)، وهـي نقطـة لـم يتعـرض لهـا القـرآن فـي أي مـكان آخـر.

ولكـنّ النصيـن يفترقـان عندمـا يأتـي ذكـر هيئـة الليـل، ذلـك أن السـورة تتجـاوز المزمـور عنـد ذكرهـا خلـق النـاس أزواجًـا وكيـف أن الليـل قـد خصـص لهـم كوقـت لتمكنهـم الجنسـي (سـورة النبـأ الآيـة ٨-٩)، يعبـر القـرآن عـن هـذا الأمـر باسـتخدام اسـتعارة فريـدة: حيـث إن كلًا مـن الجنسـين يبـدو فـي لبـاس كونـي (سـورة النبـأ، الآيـة ٨-١٠) وجعلنـا الليـل لباسًـا بمعنـى «ألـم نعطكـم الليـل كثـوب؟»، وهـي اسـتعارة لا يسـتخدمها القـرآن فـي مـكان آخـر.

أمـا فـي المزمـور فـلا تمنـح مثـل هـذه الاسـتعارة إلا للـرب (سـفر المزاميـر إصحـاح ١٠٤ آيـة ١-٢) «مجـدًا وجـلالًا لبسـت، اللابـس النـور كثـوب». كذلـك نلحـظ أن القـرآن يعطـي أهميـة إضافيـة للتصـور السـائد فـي العصـر الكلاسـيكي المتأخـر عـن صـورة الكـون وكيـف أنـه مكـون مـن سـبعة كواكـب.

لكننـا لا يمكـن بـأي حـال أن نتجاهـل اختلافًـا أساسـيًا بيـن النصيـن، وهـو أن المزمـور يرسـم لوحـة أسـطورية ضخمـة يسـيطر عليهـا إلـه مجسـم تمامًـا إلـى الدرجـة التـي نتصـور بهـا أنـه يمثـل بصورتـه أمـام عينـي كاتـب المزمـور وهـو

(١) انظـر فـي هـذا السـياق: هرمـان جونـكل، المزامـير، برليـن ١٨٩٧، الطبعـة الثانيـة، برليـن ١٩٦٨، صفحـة ٤٤٨.
Hermann Gunkel, Die Psalmen, Berlin 1897; 2. Auflage, Berlin 1968.

يتحرك في عظمة على متن سيارة سماوية يصنع عالم الحياة للمخلوقات ويمدهم بأرزاقهم بيده مباشرة، إنه تجسيد ملغى تماماً في القرآن، ولعل هذا مقصود من القرآن كتصحيح تفسيري.

أما المخلوقات نفسها فتبدو في المزمور متحركة بسبب الحركة التي بثها الرب في الكون، فنرى حيوانات برية تظهر ثم تنسحب بعد أن تلتمس منه طعامها (مزمور ١٠٤، آية ٢٠-٢٢)، الأمر الذي يمكننا معه أن نستدعي نموذج المكان المثالي locus amoenus الذي يشبه الغابة الجميلة وهو نموذج أدبي سيطر على وصف الطبيعة ابتداء من العصر الكلاسيكي الروماني وحتى عصر النهضة[(١)]. بما في ذلك وصف طبيعة العالم الآخر وهو وصف يتضمن في أقل درجاته أشجاراً وجداول وعيون مياه كما شرحه أرنست روبرت كورتيوس. يعرف أريش تسنجر المزمور بأنه يتضمن رؤية تتسم بـ "واقعية الحكمة المستندة إلى تجارب حياتية" وذلك كصيغة بديلة عن أسلوب تصوير المخلوقات في النص الكهنوتي لسفر التكوين في إصحاحه الأول، والذي يتخذ فيه الرب مكانة ملوك مميزة. والأهم من هذا أنه لا يرد في المزمور أي شيء عن لعن الأرض ونفي الإنسان من الجنة (سفر التكوين، إصحاح ٢، آية ١٧-٢١)[(٢)].

ورغم أنه لا يمكننا الحديث عن ذكر نفي الإنسان إلى الأرض في القرآن، إلا أنه لا يمكن كذلك سحب تصور المزمور عن جنة الأرض (نموذج المكان المثالي locus amoenus) على وصف الطبيعة كما ورد في السورة القرآنية. وعلى الرغم من وصف موئل الإنسان بطريقة متناغمة[(٣)]، إلا أن هذا لا يؤدي إلى دمج الكل ضمن سيناريو مترابط، حيث تظل هناك عناصر متفرقة مستقلة في ذواتها

---

(١) أرنست روبرت كورتيوس، الأدب الأوروبي والعصور الوسطى اللاتينية.
Ernst Robert Curtius, European Literature and Latin Middle Ages, New York/Evanston 1963.

(٢) أريش تسنجر، المزامير، الجزء٣، فرايبورج ١٩٩٦، صفحة ٢٩-٤٣.
Erich Zenger, Die Psalmen. Auslegungen. Bd. 3, Freiburg i. Br. 1996.

(٣) تقصد المؤلفة الآيات من سورة النبأ التي يصف فيها القرآن سكن الإنسان وهي تبدأ بالآية رقم ٦ ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾، ثم يعدد القرآن أوصاف سكن الإنسان حتى يصل إلى الآية رقم ١٦ ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾.

وبـدلًا من أن تكـون أجـزاء مـن صـورة كليـة، فإنهـا تصير معبـأة بالمعنى ومسـتقلة عـن الآخرين: وكـما تبيـن صيغـة الوعـظ المتحدية المدمجـة في التسـاؤل البلاغي *(الآيات من ٦ إلى ١٢)*، فـإن هـذه العناصر ليسـت إلا إشـارات لرسـائل لاهوتيـة؛ وذلـك لأن عمليـة الخلـق ليسـت ماثلـة في النـص القرآنـي هنـا كـما هـي في المزمـور، بـل تبـدو وكأنهـا قـد تمـت منـذ زمـن طويـل، إذ إن الـرب لـم يعـد حاضـرًا كمتصـرف، بـل كمتحـدث يسـتدعي للذاكـرة صنعـه مـن خـلال خطابـه بصيغـة "نحـن". تحولـت جميع الإجراءات التي قام بها الرب من أجل مخلوقاته، من كونهـا نتاج عمليـة لا تـزال في طـور الحراك إلى خطاب إلهي "جامد" متعال عن سيرورة الزمن. تحولت صورة المزمور المتحركة إلى صورة ثابتة في القرآن وذلـك لأن مجال التوتر الـذي يصنعه السياق القرآني يعيد تشكيل قصة الخلق من جديد، حيث تصبح جـزءًا من خطاب أكبر وتقـوم بالرد على التشكيك بحق القـدرة الإلهيـة كما ورد في الجدال السـابق ذكـره في البداية، وهـي بهـذا تكـون بمثابة عرض خطابي للمستمعين كي ينحازوا إلى المحكمـة الختاميـة؛ وبالتالي إلى الطرف الصحيح. التركيـز ليـس متعلقًـا هنـا – كمـا هـو الحـال في المزمـور – بالتمجيـد والثنـاء ومـن ثم بالتعبير عـن العاطفيـة التلقائيـة، وإنمـا التركيـز في النـص القرآنـي ينصب على التذكير والوعظ/ على الحجـة.

وحتى إن كنـا لـن نقرأ سلسـلة الآيـات (من ٦ إلى ١٦) على أنها نشـيد ثناء على كمال الخلق، بل سنقرأها من منطق الوعظ في ضوء مطالبتها المستمعين بإبـداء الشكر، فـإن المشهد التالي لها مباشرة والـذي يسـتهل ببداية الجـزء الثالث مـن السـورة (الآية ١٧-٢٠) يتسبب في تأثير صادم، حيث يتم حشـد المستمعين الذين شـملتهم النعم الإلهية لتوها وبشكل مفاجئ في مجموعات ويدفع بهم أمـام المحكمـة. تنفرج السماء التي كانت لتوها سـقفًا توفر الحماية مثل سقف الخيمـة، وتنفصـل الجبال عـن قواعدهـا بعـد أن كانت حتى وقـت قريب أوتـادًا حاملـة لخيمـة السـماء ثـم تخـر منهـارة مثـل السـراب.

يخضـع "المـكان" في السـور الأولى للقرآن لحكـم الزوال/ العـدم، حالـه حـال

الإنجازات الأرضية للإنسان. وبذلك يمكن أن يبدو الأمر وكأن "المكان" مستمر في تبني النظرة المتشائمة للشاعر العربي القديم، وهو الشاعر الذي آلمه كثيرًا خلود الصخور والتجدد الدوري الذاتي للطبيعة من حيث كون هذا متضادًا مع فناء البشر. لكن هذا فهم خادع حيث لا تعتبر الحياة الدنيا سببًا للاكتئاب والشجن من حيث كونها موطنًا أعده الله للإنسان وفقًا للرؤية القرآنية. لم يترك الإنسان سُدى في محيطه، بل هو مطالب بقراءة آيات قدرة الله المتناثرة في هذا المحيط، وأن يدخل من خلال ذلك في تواصل مع خالقه. وكما يتجلى القرب من الله في عنايته بالإنسان في الحياة الدنيا، يتجلى أيضًا في وعده له بملاقاته مرة أخرى، وكما أنه من الواضح أن أحداث يوم القيامة تنبئ بزوال كل ضمانات الأمان لما أنجزته الخليقة، إلا أن تفكك الكون ليس إلا مرحلة انتقالية. هناك موطن أكثر كمالًا ينتظر البشر الذين قرأوا آيات قدرة الله (سورة النبأ ٣١-٣٦). ونرى في نهاية السورة[1] عالمًا تم إنشاؤه بالفعل مرة أخرى، إنه مشهد الحساب، الذي يتم فيه توضيح الخطاب من جديد: تختتم السورة بحديث إلهي يكون بمثابة سجل ذنوب قصير لتبرير القصاص، ثم حديث بشري يتمثل في اعتراف الإنسان بذنبه. صورة العالم الجديدة التي يتم تأسيسها الآن تتجاوز حدود المكان الدنيوي الأرضي كما تتجاوز الحساب - الدقيق - للزمان.

لا يُعد تسلسل الأحداث (الخلق ثم القيامة) الوارد في سلسلة الآيات وسلسلة "إذا" التي أعقبتها أمرًا جديدًا خاصًا بالقرآن، حيث إنه موضوع قديم في التراثات السابقة عليه.

ومع ذلك فإن الترابط المباشر لتسلسل أحداث الخلق والقيامة والوصف الشعري لها باستخدام نفس الصور المتقابلة فيما يتعلق بالحفاظ على وحدتها الموضوعية أو بتخليها عن هذه الوحدة (جبال كأوتاد تحمل العالم، جبال ككثبان رمال متهاوية)، هو وسيلة ضمنية مؤثرة تنفرد بها السور الأولى لإثبات

(١) الآيات من ٣٧-٤٠ هي إضافة، انظر التعليق على السورة في كتاب القرآن، الجزء الأول صفحة ٤٥٢ حتى صفحة ٤٧٤.

إمكانية وجود المكان الواقعي. ما نراه يظهر في العهد الجديد بشكل فردي، نراه يغلب على القرآن المكي، فحتى المكان تم تحديده هو الآخر بشكل أخروي. لن يصبح المكان راسخًا وصلبًا إلا بعد أن تدخل الجماعة الإسلامية إلى التاريخ، أي بعد أرضنة العوالم المتضادة، وهذا حدث في مرحلة القرآن المدني (*تحويلها من عوالم متعالية إلى عوالم دنيوية*) (١).

---

(١) انظر الفصل التاسع.

الفصل الخامس

الهبة: العدل الإلهي

مَثَّـل العـدلُ فـي الواقـع أهـم صفـة إلهيـة فـي الحضـارات الكبـرى للشـرق الأوسـط القديـم، وغالبًـا مـا كانـت صـورة الشـمس المشـرقة تسـتخدم فـي تصويـر هـذا العـدل. كان العـدل فـي التصـور التوراتـي (صـدق/ sedeq بالعبريـة) هـو الأسـاس الـذي ينهـض عليـه النظـام الإلهـي للخلـق. فـي مرحلـة العصـر الكلاسـيكي المتأخـر الـذي نحـن بصـدده فـي كتابنـا هـذا، كانـت هنـاك عمليـة تجـري بيـن النـاس علـى المسـتوى الشـعوري وهـي عمليـة اسـتيعاب باطنـي لهـذا المبـدأ الكونـي المؤثـر، ليصبـح العـدل فـي هـذا العصـر شـأنًا مـن شـؤون الوجـدان الإنسـاني، (لاحـظ أنـه قبـل ذلـك كانـت الملكيـات المسـتبدة هـي التـي تحكـم العالـم وكان هنـاك حـق الحكـم الإلهـي للملـوك والأباطـرة). يدلـي الخطـاب القرآنـي بدلـوه فـي هـذه العمليـة بطـرق متعـددة، رغـم أنـه لـم يصـك فـي مرحلتـه المكيـة مصطلحًـا للعـدل، إذ لـم يكـن هنـاك حتـى ذلـك الحيـن مرادفًـا لكلمـة dikaiosyne اليونانيـة [1]، كمـا لـم يكـن هنـاك مقابـلٌ لكلمـة sedeq العبريـة. ورغـم أن اشـتقاقًا (صوتيًـا) عربيًـا مـن كلمـة sedeq العبريـة دخـل القـرآن، إلا أن كلمـة صـدق العربيـة أقـرب لمعنـى "القـول الصـادق"، حسـبما اسـتخدمت فـي سـورة الزمـر آيـة ٣٢، أو الأمانـة والنزاهـة كمـا فـي الآيـة ٨٤ مـن سـورة الشـعراء [2].

هنـاك بالطبـع أوامـر إلهيـة فـي القـرآن بالقسـطاس المسـتقيم أو القسـط فـي الأمـور اليوميـة [3]؛ ولأن الميـزان كان قـد أصبـح منـذ وقـت طويـل رمـزًا شـائعًا

(١) انظر جاي ج ستروما، العدالة الغنوصية وإسقاط التكاليف، و«عن العدالة في السياق»، في كتاب يان أسمان وبرند يانكوفسكي/ ميخائيل فلكر، العدالة والحكم والإنقاذ في التراث الأوروبي القديم، وأصولها الأولى الشرقية القديمة، ميونخ ١٩٩٨، ص١٤٩-١٦١.
Guy G. Stroumsa, Gnostische Gerechtigkeit und Antinomismus: Epiphanes' „Über die Gerechtigkeit" im Kontext, in: Jan Assmann/ Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998.

(٢) سورة آل عمران آية ٩٥، ومواضع كثيرة أخرى.

(٣) سورة الرحمن، آية ٩، سورة الحديد آية ٢٥، ومواضع أخرى عن الوزن، من بينها وسيلة الميزان (القسطاس)، انظر سونيا برينتيس/ يورجين رن، نقل المعرفة العربية في الميزان، ، برلين ٢٠١٣.
Sonja Brentjes/Jürgen Renn (Hg.), The Arabic Transmission of Knowledge on the Balance, Berlin.

للتعامل العادل، فإن الله نفسه ... "يزن" أعمال الناس يوم القيامة "سورة الأنبياء الآية ٤٧: "وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ"، وسورة القارعة الآيات من ٦-٨: "فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ، فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ" وكذلك أيضًا سورة المؤمنون آية ١٠٢-١٠٣ وسورة الأعراف الآية ٨-٩، الأعمال الصالحة هي التي تثقل الموازين، والسيئات هي التي تخففها، قارن سورة الزلزلة، الآية ٨: "وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ".

ومع ذلك فلم يكن هناك في العهد المكي معنى مجرد لمفهوم "العدل" بالمعنى القانوني الفاهم والمستوعب، ولكن كانت هناك رغم ذلك مقاربات معه. فنجد تقاربًا بين تعبير القرآن عن نية الرب ساعة أن خلق العالم في توطيد "الحق"، وبين المصطلح التوراتي العبري "صِدق" والذي يعني "العدل"، سيما وأن هدف الرب بصفته قاضيًا هو أن يقضي بـ "الحق"، أو أيضًا أن يحكم بالعدل مثلما في القرآن (الحكم بالحق)، التي توازي على الأرجح (مِشْبات صِدق) العبرية في العهد القديم. من الملاحظ أن هذا الأمر (الحكم بالحق)، يبقى امتيازًا خاصًا بالرب في القرآن باستثناء شخصية تاريخية واحدة هي الملك النبي داود، الذي أتيحت له القدرة على الحكم بالحق (سورة ص، آية ٢٢، ٢٦)(١). وعلى الرغم من أننا نرى في بعض آي القرآن (والأمثلة كثيرة) انعكاسًا لصورة من صور العهد القديم مثل الآية ٨٥ في سورة الحجر: "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ"، التي نراها تعكس صورة العدل من العهد القديم "وتخبر السموات بعدله لأن الله هو الديان" من المزمور رقم ٥٠ آية ٦، وهنا نرى أن الآية تعكس المزمور بشكل غير كامل وذلك لأن التصور القرآني يختلف عن التصور التوراتي للعدل الذي ربطه حصريًا مع شريعة التوراة المنزلة (ولم يجعله مطلقًا مثلما هو في القرآن)(٢).

(١) سورة ص، آية ٢٦: فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ.

(٢) انظر الحديث عنها بالتفصيل في: راينهارد فلدماير/ هيرمان شبكرمان، رب الأحياء، توبينجن، ٢٠١٢، صفحة ٢٨٧-٢٩٨.

Reinhard Feldmeier/Hermann Spieckermann, Der Gott der Lebendigen, Tübingen 2012

كما أننا نرى في النص القرآن كذلك انعكاسًا لفكرة العدل كما طورها بولس الرسول، والتي أدت إلى أن يكون مفهوم العدل هو مدى عمق استشعار الإنسان له، وهكذا يصبح الإيمان من خلاله سبيل العبد المذنب لغفر ذنوبه أمام الرب، ولكننا سنبين فيما بعد كيف أنه في المرحلة المكية تكوّن فهمٌ باطنيٌّ خاصٌّ عن العدل الذي يريده الله.

في التقدير الإنساني ترتبط وظيفة القاضي بقدرات أخرى وهي التوازن أو بالمصطلح القرآني "العدل". تعود صياغة هذا التعبير إلى المرحلة المدنية في القرآن ويعني اعتدالًا، اتزانًا، ويعود في أصل تسميته إلى فكرة تساوي الجعبتين الموجودتين على جانبي سرج الدابة، ويمكن ترجمته في كثير من الحالات بـ"عدالة"[1]، ويبدو لهذا أنه اشتقاق لغوي كان جديدًا آنذاك. تأرجح معنى هذا المفهوم فترة طويلة بين "التوازن" النفسي الباطني وبين المعنى المادي "تقديم البديل"، كما أنه لم يكن يعني في البداية شعارًا أخلاقيًا، بل الحد الأدنى المطلوب توفره فيمن يتصدى من القضاة لفض النزاعات في قضايا قانونية محددة تمامًا، أي يجب أن يتوفر فيهم العدل، أي يجب أن يكونوا "متوازنين، محايدين، وعادلين"، قارن سورة النساء، الآية ١٠٦، ومواطن أخرى كثيرة). (قارن أيضًا مصطلح الفقه الإسلامي "شاهد عدل").

المحاكمة

رغم هذا التباين في المصطلحات بين تعابير مثل: الحق، الصدق، الحكم، القسط، العدل إلا أنه ليس من المبالغة أن نقول إن هناك تصورًا قرآنيًا خاصًّا للعدل يهيمن فوق القرآن بأكمله وهو تصوير القرآن للعدالة في يوم القيامة أو بالمصطلح القرآني: يوم الدين. فالله كقاض سماوي يتم استدعاء صورته كملك ليوم الدين جالس على عرشه أثناء تلاوة الفاتحة[2]، التي يتلوها المسلمون مرات عديدة في اليوم الواحد، وهذه الصورة تظهر في سور قرآنية عديدة مثل

(١) لاحظ أن المؤلفة تكتب لقارئ ألماني؛ وبالتالي فهي كتبت كلمة عدل كتابة صوتية بالحروف اللاتينية وترجمتها إلى الألمانية وكلاهما مفهوم بالعربية للقارئ العربي.

(٢) انظر تعليق أنجيليكا نويفيرت في كتابها القرآن الجزء الثاني السابق ذكره عن سورة الفاتحة، وكذلك في موقع كوربوس كورانيكوم.

سورة التين حيث يوصف الله بأنه "أحكم الحاكمين"[1]. وبالفعل فإن أدوات المحكمة المعروفة من الأساطير الشرقية القديمة مثل الكتبة السماويون (سورة يونس، آية ١٥) والقلم (سورة القلم، آية ٤) وكرسي القاضي (سورة التوبة، آية ٢٩) (ربما كان هناك خطأ في الاقتباس، حيث لا علاقة للآية المشار إليها في سورة التوبة بالموضوع، المترجم)، وسجلات الأعمال التي يتم حفظها بعناية (سورة القمر، آية ٥٣) وحتى كفتي الميزان لوزن الأعمال (سورة الأعراف آية ٨ و٩)، كل هذه الأدوات حاضرة في القرآن. كذلك هناك عرض تصويري لعملية الحساب في العديد من سور القرآن. وأخيرًا وليس آخرًا فإن هناك تصويرًا للمكانين اللذين يشهدان مجازاة من يجري حسابهم، النار والجنة[2].

مما لا شك فيه أن توقع وتصور يوم الدين - وكذلك اسمه - ما هو إلا إرث مسيحي من العصر الكلاسيكي المتأخر، ولكن الجدير بالملاحظة في حالتنا هنا هو أن هذا الإرث قد تم ربطه في القرآن بعقيدة خاصة.

العدالة الإنسانية في التعامل مع الملكية

على الرغم من قلة معلوماتنا عن حجم العلوم الدينية وآفاق توقعات مستمعي القرآن الأوائل، وإن كنا مضطرين لافتراض أن من بينهم وثنيين وتوفيقيين بين الأديان، إلا أنه يتبدى لنا واضحًا من النص القرآن إن كان يهدف لتطبيق إصلاحات معينة، فالنص القرآني لا يتضمن توحيدًا صارمًا فحسب، يحل محل هينوثية[3] متهاونة تسمح بتمجيد آلهة أخرى - مثلما حدث في قصة "الملائكة الساقطين"[4] وفقًا لسفر أخنوخ الأول - ولكنه يذهب أيضًا إلى

(١) انظر تعليق أنجيليكا نويفرت في كتابها القرآن، الجزء الأول، ص١٨٥-١٩٦.
(٢) انظر كريستيان لانجه، الجنة والنار.
(٣) تعقيب المراجع النقدي: المقصود نوع من التوحيد يتضمن وجود آلهة صغرى إلى جانب إله أعلى، وهو نوع التوحيد الجاهلي قبل الإسلام.
(٤) تعقيب المراجع النقدي: تدور قصة الملائكة الساقطين حول كون بعض الملائكة خصوصًا المراقبين السماويين كانوا قد اشتهوا نساء البشر، ونتيجة لهذا مسخوا، وقصص المراقبين هامة جدًا في سياق الشرق الأدنى القديم حيث لأن هؤلاء كانوا مسؤولين عن نقل أخبار السماء للأرض، مما يربط بينهم وبين السحر والكهانة، ويواجه القرآن قصص المراقبين من مرحلة مبكرة من القرآن، منذ سورة الجن، حيث ينفي قدرتهم على التسمع بعد هذا، وهو أمر هام في سياق تأسيس الوحي القرآني كسلطة وحيدة على المعرفة، حيث يمثل الوحي النقل الوحيد

إحلال الثقة بالله محل الولاءات القبلية (الهينوثية هي فكرة دينية تقوم على التوحيد دون أن تنكر وجود آلهة أخرى ودون أن تمنع تقديسها). استبدلت الرسالة الإسلامية الولاء للقبيلة بالاعتماد على الله. كان النظام القبلي للبيئة المحيطة (بالقرآن) يفرض ميثاقًا محددًا للتعامل من أجل مصلحة النخبة في القبيلة، وهو ميثاق يفرض الكثير من الحقوق على الفرد داخل القبيلة خدمة لفكرة "مظهر القبيلة"، ويخضع تعامل الفرد مع مبدأ الملكية لمبادئ غير عملية تمامًا. كان التبذير المفرط الذي يمارس في صيغة كرم الضيافة يهدف لجلب المجد الخالد لأفراد النخبة وللقبيلة، ولكن ثمن هذا الكرم كان غالبًا هو الفقر المدقع للمظلومين اجتماعيًا. كثيرًا ما تناول الشعر العربي القديم هذا الوضع السيئ، ولكنه لم ينتقده بشكل جاد، لكن القرآن يتناول هذا الوضع على أنه مشكلة؛ وذلك لأن المسؤولية الاجتماعية أصبحت أمرًا حاسمًا بالنسبة لنجاة الفرد يوم القيامة. كانت قيمة أي عمل في هذا الوسط القبلي تقاس ظاهريًا من خلال مدى توافقها مع القبيلة، حيث لم تكن هناك سلطة تعلو سلطة القبيلة بقادرة على منع أي خروج على التقاليد. كانت المعاملات تتم وفقًا لأخلاق المروءة دون قياسها بمعايير نفعية.

وفي اللحظة التي تؤسس فيها الرسالة القرآنية نوعًا من الميثاق مع الله بدلًا من هذا "الميثاق القبلي"، فإنها تقلب بذلك النظام الاجتماعي رأسًا على عقب. ومن الآن فصاعدًا أصبحت رمزية مكانة النبي هي مكانة "مؤسس نظام"، وأطاح خطابه المستند الآن إلى مرجعية الكتاب بجميع الوسائل الإعلامية السابقة التي كانت تحتل مكانة وسطًا بين الواقع الدنيوي المحسوس والواقع المفارق للطبيعة المادية.

المأمون من السماء للأرض، وقد أشار بعض دارسي الشيطان في القرآن مثل بودمان لأهمية هذه القصة في فهم الشيطان القرآني، خصوصًا في سورة الكهف التي وإن لم تشر لها مباشرة، إلا أنها قد مست حضورهم عبر كونها سورة تكرس لعدم إمكان مشاركة أحد لله في علمه وتصريفه، ونظن أن سورة الكهف التي تدور ربما حول الوحي بالأساس، هي سورة تعلن نهاية المراقبين بشكل أكثر ترسيخًا، وتنفي كونهم حدودًا بين السماء والأرض، انظر، شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد علي، منشوارت الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧، ص٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦.

سيتم من الآن فصاعدًا إعادة تفسير الزمان والمكان بشكل جذري اعتمادًا إلى نموذج الميثاق الإلهي. ستكون هناك الآن مرجعية كتابية تهيمن على العالم التجريبي، مرجعية تتناسب مع الفكر اليهودي المسيحي، ولكنها ستضيف إليه بشكل جوهري: عاد الزمن البشري المحدود إلى ما قبل الزمان، ثم امتد في المستقبل ليستشرف الآخرة، مُلِئ الحيز الذي بدا فارغًا بقصة مناسبة، أظلت منظومة عدالة جديدة جميع الأشياء إلى حد كبير ومنحتها معنى، وأصبحت هذه الأشياء على اتصال بكلمة الله المحفوظة في الكتاب، والتي سيتم المحاسبة على أساسها يوم القيامة. وبذلك تم إبطال سيطرة الوثنيين على ما كان ينظر إليه حتى ذلك الحين على أنه عالم سهل إدراكه، وهي تجربة لم يقدروا أن يشرحوها لأنفسهم كما شهدت بذلك العديد من السور، إلا على أنها تلاعب مقصود من صاحب الرسالة أو بقول آخر؛ إلا على أنها "سحر" للعالم[1].

من المثير للاهتمام هنا، معرفة الاستراتيجيات التي يحقق بها النص القرآني هذا "السحر". يمكن اعتبار سورة "البلد"[2]، أنها السورة التي تؤطر لمفهوم العدل والعدالة الاجتماعية من حيث إنها فككت النموذج العربي القديم القائم على تحقيق المجد من خلال تبديد الملكية المفرط.

سورة البلد (استعانت المؤلفة هنا بالترجمة الألمانية التي قام بها فريدريش روكيرت، ومن المعروف أنه حاول ترجمة القرآن إلى الألمانية شعرًا، وهي تهدف بهذا إلى إظهار الموسيقى الداخلية القرآنية للقارئ الغربي):

---

(١) انظر أنجيليكا نويفيرت، تشريح القمر، من جرم فلكي إلى صورة نبوية مزخرفة، في: راينهارد فلدماير/ مونيكا فينت (محررون)، ذكر الرب الحقيقة، الآخرة والأخلاق في ديانات نهايات العصر الكلاسيكي المتأخر ومطلع العصور الوسطى، توبينجن، ٢٠١٦، ١٢٣-١٣٤.

Angelika Neuwirth, Die Autopsie des Mondes. Vom kosmischen Körper zum kalligraphischen Prophetenbild, in: Reinhard Feldmeier/Monika Winet (Hg.), Gottesgedenken. Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters, Tübingen 2016.

(٢) انظر في هذا السياق تعليق أنجيليكا نويفيرت على السورة، كتاب القرآن، الجزء الأول، صفحة ٢٣٦-٢٥٢.

سلسلة القسم، وبيان

١ لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ

٢ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ

٣ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ

٤ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ

بيان إضافي ونقد

٥ أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ

٦ يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا

٧ أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ؟

تفكير بالخلق

٨ أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ؟

٩ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ؟

١٠ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ؟

نتيجة أخلاقية

١١ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ

١٢ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ؟

١٣ فَكُّ رَقَبَةٍ

١٤ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ

١٥ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ

١٦ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ

الآخرة

١٧ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا

وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ

١٨ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ

١٩ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ

٢٠ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤْصَدَةٌ[١].

تشير سورة البلد إلى البلد كمكان القرآن (استخدم المترجم الألماني للسورة ومعه المؤلفة كلمة شتات Stadt الألمانية بمعنى "مدينة" للتعبير عن كلمة البلد العربية، المترجم). تدفع الرسالة القرآنية بنفسها إلى شبكة من التفاعلات الحضرية. ورغم أن الضياع والمزارع والحدائق الغنّاء يعبر عنها في إعجاب بوصفها نعمًا إلهية في حوزة أشخاص معاصرين مُيزوا بهذه النعم، إلا أنه لا ينظر إلى هذه الممتلكات بوصفها مسرحًا لمعاملات مهمة. بل إننا نجد الجنة نفسها وهي مقام النعيم الأبدي، مزودة بأدوات من المدينة (الحضارة). تتمتع مدينة مكة بمكانة محورية في السور الأولى للقرآن وكانت منذ وقت مبكر مكانًا لحرم مقدس ومكانًا لتجلي إلهي سابق، إضافة إلى أنها تقع في نهاية محور مقدس كان يتم تمجيده، يبدأ من سيناء؛ لذلك فإن تصدر القسم بـ "التين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين" مطلع إحدى السور الأولى للقرآن؛ سورة التين، لم يكن من قبيل الصدفة[٢]. ووفقًا لنظرية معقولة للودفيج أمان[٣] تتساءل عن: "أين هم الآن، الذين كانوا من قبلنا؟" أي السؤال عن المغزى والهدف من الحياة في ضوء الفناء المتوقع، ومن ثم ربط هذا المعنى بطقوس العبادة عند البيت الحرام التي كانت قد عانت من الإهمال بعض الشيء، ومن ثم رفع مكانة مكة إلى مستوى ديني جديد من خلال تكثيف العبادة عندها. (وفقًا لهذه النظرية، نستطيع أن نفهم لماذا) تدعو العديد من

(١) الآيات المذكورة هي إضافة على السورة تمت فيما بعد، انظر الصفحات التالية (كذا المؤلفة).

(٢) انظر في هذا السياق التالي على السورة لدى أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول، ٢٣٦-٢٥٢.

(٣) لودفيج أمان، مولد الإسلام. Ludwig Ammann, Die Geburt des Islam.

آيات القرآن لاستبطان قدسية الحرم المكي. توضح سورة البلد أن خلف "صورة البلد" الجديدة هذه، هناك المزيد وهو استشراف مدينة مثالية.

يدعو نص السورة إلى نمط حضاري للحياة ويرسم صورة مدينة مثالية، تسود فيها العدالة. تركز السورة على التعامل العادل مع الملكية وعلى بدائل الكرم (الذي تمارسه العرب) المبالغ بهدف إضفاء مكانة اجتماعية، وتركز كذلك على الأعمال الخيرية. يوضح هذا النص أنه على الرغم من كون الرسالة القرآنية تبنى على نصوص الكتاب المقدس كما أنها تعرف تقاليد توراتية بعينها تمام المعرفة بما في ذلك التحليلات المتعلقة بها في العهد الجديد، إلا أنها قبلت تحدي هذه التقاليد بالإتيان بتفسيرات جديدة أكثر وأكثر، وذلك من خلال مناقشتها أيضًا لتقاليد عربية قديمة ثم تأتي أيضًا الإضافة؛ التي ربما هي الأهم لهذا النص وهي استخدامه لتفكير لغوي عربي.

نجد أن القرآن يوثق من البداية ليس فقط لأنجلة المعرفة العربية (إضافة طابع الكتاب المقدس على المعرفة العربية)، بل أيضًا لتعريب تصورات الكتاب المقدس. تعتبر هذه السورة القصيرة من أقدم النصوص القرآنية التي لا تزال - مستخدمة أسلوب المزامير بوضوح كبير - تدعو المخلوقات للشكر والعرفان، مع محاولتها فرض عقيدة جديدة خاصة في الوقت ذاته.

تصدر السورة، كما هو شائع في بداية العهد المكي، بـ "سلسلة قسم"، أي بإعلان مليء بإشارات عن خطاب استشرافي وغير تقليدي، احتفظت تلك الأيمان التي لا تستحضر أشياء مبهمة ومشفرة، بل تستحضر سيناريوهات اليوم الآخر أو أماكن وأزمان مقدسة، احتفظت بطبيعة الإشارة إلى الأهمية الدينية المقدسة للكلمات التي يجري التلفظ بها. يتم القسم في سورة البلد بمكة[1] "هذا البلد"؛ ومكة ليست هي فقط البلد الذي ولد فيه صاحب الرسالة، وإنما عوملت هنا أيضًا معاملة الند لجبل سيناء كمكان تظهر فيه رسالة الله، حسبما بينا عند مناقشة سورة التين في الفصل الثالث. أما القسم الثاني، الآية ٣ فيركز

(١) عن الأيمان القرآنية، انظر كتاب أنجيليكا نويفيرت، أفق الوحي. Angelika Neuwirth, Der Horizont der Offenbarung.

على البلد كمكان للتماسك المجتمعي المؤسس على رابطة الدم أي على علاقة النسب بين الأب والابن.

وبذلك تم فتح سجلين للمصطلحات: سجل **الطوبوغرافيا**؛ ومن ثم سجل المكان المقدس تحت عنوان البلد، ثم سجل **علم النفس البشري**؛ ومن ثم التعايش المجتمعي تحت عنوان التناسل. يتم على امتداد السورة كلها الضرب على وتر هذين الحقلين الدلاليين؛ المدينة ككون طوبوغرافي كبير، والجسم ككون نفسي صغير. وعن طريق هذا الاستهلال المزدوج؛ الخلق (عن طريق التناسل) والرضا الإلهي (تأسيس الحرم المكي)، يتم إيقاظ **الأمل في الآخرة**؛ الأمل في تفكك الكون واستعادة (حرفيًا: فك رهن) التواصل الإلهي في اليوم الآخر. (حيث تذهب المؤلفة إلى أن البشر حزانى منذ أن فارقوا الله، وأن هذه المفارقة مستمرة وأن التواصل مع الله سيبقى مرهونًا إلى أن يسترد البشر هذا الاتصال ويقوموا بفك الرهان عن طريق العمل الصالح وبالتالي العودة إلى الله-) يتم إرجاء هذا التوقع مبدئيًا، كما هو الحال في سور أخرى تعود لنفس الفترة، ولا يتحقق إلا من خلال الآيات الختامية.

يعقب ذلك نص قسم على شكل توبيخ للإنسان (الآية ٤)، يؤكد فيه للإنسان صفة ملازمة له منذ خلقه، ألا وهي عدم الاستقرار، وفي حالتنا هذه المقصود هو صعوبة الفهم، وبهذه الطريقة فقط يمكن تفسير إصرار الإنسان على المفاخرة بالبذخ، وهو موقف مميز لعالم حياة البدو الذي كان سائدًا وقت نشأة القرآن، وهو العالم الذي كان يركز على الحياة الدنيوية؛ وذلك لأن التبذير - أسلوب حياة البذخ بشكل عام - هو علامة على ما كان يحتفي به الوثنيون من الاستهانة بضبط النفس، وهو موقف يتعارض مع ما تدعو إليه الرسالة القرآنية من تقوى وكبح جماح النفس. يقول، أضعت الكثير من الخير (أهلكت مالًا لبدًا) (الآية ٦)، يكاد يكون هذا اقتباسًا من قصيدة عربية مشهورة، حيث يقول عنترة: **فإذا شربت فإنني مستهلك مالي! كما هو الحال في الشعر**، فإن المبذر المذكور في القرآن يعترف هو الآخر مفتخرًا بتعامله

المتهور مع ما يملكه، أما الناظر المدرك لمسؤوليته الأخروية الجديدة فيرى هذا الموقف دليلًا على الجهل وأنه "لا يدرك" حتى الآن البعد السامي للحقيقة.

يتم مواجهة النموذج الوثني بحجج من تراث الكتاب المقدس، فيتم جريًا على أسلوب المزامير تذكير الإنسان بالإعداد الجسدي له حيث "وضع فيه" الرب حواسًا، (هذا الأسلوب يكاد يتطابق في نغمته مع تصورات المزامير) عينين للتعرف، وشفتين للتلفظ بحديث رزين (الآيتان ٨ و٩)، قارن المزمور ٤٠ آية ٧، "أذني فتحت" (كتبتها المؤلفة بعبرية العهد القديم "أذنايم كارثت لي"-)؛ ولأن أعضاء الجسد هذه زوجية، يتم التعبير عنها بالمثنى من ناحية الشكل البنيوي للكلمة، لأن الإنسان "خلق على أحسن هيئة"، حسبما جاء في سورة التين. لذلك يتم إعادة وصف شكل وهيئة الإنسان ويستخدم تعبير "أحسن تقويم". كذلك جاء الفعل "عدّلك" في سورة الانفطار آية٧، والذي اشتقت منه فيما بعد الكلمة المعبرة عن "العدالة": "ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ".

تظل "الهداية" التي أعقبت عملية الخلق باقية في صورة طرقات البلد وتؤدي إلى تفرع السبل إلى الاختيار (تقصد المؤلفة تعبير النجدين أي الطريقين). أصبح مطلوبًا الآن سلك "الطريق الوعر" (العقبة) آية١١، وهو مطلب غامض في البداية. بهذا التركيز المباغت على طرق المدينة الوعرة يقفز المجاز للحظة واحدة من المقام العضوي للإنسان إلى مقام الطوبوغرافيا، ولكن حل لغز العقبة يسترجع في الوقت ذاته زاوية النظر (أي عندما طرح القرآن الحلول المتمثلة في فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة إلى آخر الآيات، تم استرجاع زاوية النظر وعاد التركيز على الإنسان وتركت الطبوغرافيا). يرمز الطريق الوعر إلى الجهد الذي يشعر به الجسد، أو ربما الشعور الجسدي الناتج عن الاستغناء (عما يشتهيه)، وهو ما يعني على وجه الدقة تحقيق الخدمات الاجتماعية المستوجبة لحرمان النفس، مثل: تحرير العبيد والعطف على الأقارب غير الميسورين وإطعام ذوي الفقر المدقع (الآية ١١-١٦). إنها خدمات تقوم على حقيقة أن الآخر هم خلق الله؛ لذلك فإنه لا يعبر عن تحرير العبيد المذكور في الآية ١٣ بصيغة من صيغ قوانين الإجراءات، بل باستخدام

استعارة جسدية عندما يحل الحبل الملفوف على رقبة العبد. يهدف إطعام الفقراء وقت المجاعة (في يوم ذي مسغبة) إلى الحفاظ على النفس. يتسع الضوء الذي ألقي في البداية على ملمح الوجه البشري ليشمل الآن جسم المحتاجين (وتواصوا بالرحمة).

وهنا يمكن التعرف بوضوح على استيعاب نموذج العدالة في النطاق الخاص بالإنسان؛ ذلك لأن الاهتمام بالفقراء والمشردين كان شيئًا خارج عرف المجتمع القبلي، ولذا فالاهتمام الذي يحظى به المشمولون بالذكر في هذه الآيات هو اهتمام ضد الأخلاق الشائعة (آنذاك).

ولكن هناك مطالبة بالمزيد وهذا المزيد هو الرحمة، كما تبين الإضافة التالية في الآية ١٨، وهي إيجاد قرابة مباشرة مع المحتاجين. يتم التعبير عن هذا بتعابير مثل "الرقبة" و"المسغبة" و"المتربة"، وبذلك يكون لدينا مثال على البُعد الحسي للقرآن، الذي بيّنه كلاوس فون ستوش [1]، وهو البُعد الذي يستنفر مشاركة عاطفية للمستمع: حيث إن المتحدث القرآني لا يتردد في توكيد الروحي بالجسدي، نحن نعرف أن كلًّا من الروح والجسد حظيتا بنفس الدرجة من الاهتمام في العصر الكلاسيكي المتأخر وكان الـ epimeleia heautou "الاهتمام بالذات"[2]، علامة مميزة لذلك العصر وذلك يعد في رأي جاي سترومسا "طفرة دينية للعصر الكلاسيكي المتأخر"[3].

ربما ساهم هذا الترابط التصويري الذي شمل الآيات في سهولة اختفاء حقيقة أن هذه السورة ليست ببساطة نصًّا شعريًّا عربيًّا، بل هي رد على بعض التقاليد الأقدم التي كانت معروفة بشكل واسع في العصر الكلاسيكي المتأخر: حيث إن فكرة تحرير الأسير مع إطعام الفقراء والقيام على حاجتهم أثناء فترة

(١) كلاوس فون ستوش، التحدي إسلام. Klaus von Stosch, Herausforderung Islam.

(٢) انظر جاي ج سترومسا، نهاية منسك الأضحية، التحورات الدينية لنهايات العصر الكلاسيكي المتأخر، برلين ٢٠١١.
Guy G. Stroumsa, Das Ende des Opferkults. Religiöse Mutationen der Spätantike, Berlin 2011.

(٣) انظر أنجيليكا نويفيرت، «تمحور ديني لنهايات العصر الكلاسيكي المتأخر»، ٢٠١-٢٣٠.
Angelika Neuwirth, Eine „religiöse Mutation der Spätantike".

المجاعة، تعكس بشكل واضح النص الذي طالما كان يستشهد به في نهايات العصر الكلاسيكي وهو سفر إشعياء، إصحاح ٥٨، آية ٦-٧:

«أليس هذا صوما اختاره حل قيود الشر. فك عقد النير وإطلاق المسحوقين أحرارًا وقطع كل نير! أليس أن تكسر للجائع خبزك وأن تدخل المساكين التائهين إلى بيتك! إذا رأيت عريانًا أن تكسوه وأن لا تتغاضى عن لحمك!» (علامات التعجب للمؤلفة).

يفهم التقليد المسيحي هذا النص فهمًا جديدًا مغايرًا، حيث إن الأعمال الصالحة الثلاثة تهيئ للدخول في حياة أبدية، وهي تؤدي لوجه المسيح وفقًا لما جاء في إنجيل متى إصحاح ٢٥، آية ٣١-٤٠:

٣١ «ومتى جاء ابن الإنسان في مجده وجميع الملائكة القديسين معه فحينئذ يجلس على كرسي مجده.

٣٢ ويجتمع أمامه جميع الشعوب فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء.

٣٣ فيقيم الخراف عن يمينه والجداء عن اليسار.

٣٤ ثم يقول الملك للذين عن يمينه: تعالوا يا مباركي أبي رثوا الملكوت المعد لكم منذ تأسيس العالم.

٣٥ لأني جعت فأطعمتموني. عطشت فسقيتموني. كنت غريبًا فآويتموني.

٣٦ عريانًا فكسوتموني. مريضًا فزرتموني. محبوسًا فأتيتم إلي.

٣٧ فيجيبه الأبرار حينئذ: يا رب متى رأيناك جائعًا فأطعمناك أو عطشانًا فسقيناك؟

٣٨ ومتى رأيناك غريبا فأويناك أو عريانًا فكسوناك؟

٣٩ ومتى رأيناك مريضًا أو محبوسًا فأتينا إليك؟

٤٠ فيجيب الملك: الحق أقول لكم: بما أنكم فعلتموه بأحد أخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم».

رغم أن النص القرآني في الجزء الأخير من سورة البلد يتحدث مثله مثل الإنجيل عن أصحاب اليمين وأصحاب الشمال (الآيات من ١٧-٢١) وجزائهم يوم القيامة (للمحسن ثوابًا وللمسيء عقابًا)، إلا أن النص القرآني لا يعكس شيئًا من تأويله الخاص لنص إشعياء.

كما أن سورة البلد لا تساير قراءة الإنجيل لمعنى العدل كما جاء في نص الإنجيل، وهي القراءة التي تعطي العدل صبغة شهادة دينية [1]؛ وذلك لأن عمل الخير في مفهوم النص القرآني لا يكتسب فضله بسبب أنه يتم لوجه المسيح. فما هو إذن التبرير الذي يعطيه القرآن لضرورة القيام بعمل خيري؟ تثبت الإجابة القرآنية من جانبها استيعابًا جديدًا لمفهوم العدل.

مثّلت الأسئلة الموحية عن تزويد الإنسان بقوى المعرفة والفهم والإدراك تحديًا أبستمولوجيا [ألم نجعل له عينين؟ ولسانًا وشفتين؟ وهديناه النجدين؟]. ما يجب «إدراكه» هنا هو العلاقة المتشابهة بين الإنسان وبين البلد. يدعو النص القرآني إلى تحقيق النموذج المثالي للجسد الإنساني في الجسد السياسي، وهو النموذج الذي فطر عليه الإنسان. يتحقق ذلك النموذج المثالي من خلال تحقيق التوازن والتناغم. يتم الإيحاء بهذا التأويل أيضًا من خلال القيام بخلق آخر متناغم (مثله مثل خلق الإنسان المتناغم) وهذا الخلق هو اللغة. تعبر صيغة المثنى التي تتيحها اللغة العربية (عينين، شفتين، الآية ٩) صدى وانعكاسًا لتماثل الخلق، وهو تماثل تقوم عليه الطبيعة ككل في أصلها كما تقول بذلك سورة الرحمن عندما يتم فيها عرض الطبيعة بطول السورة كلها تقريبًا باستخدام صيغة المثنى حتى على مستوى نغم الآيات. ولعل إظهار هذا التقابل بين البنى الكونية الكبيرة macro (الكون) وبين البنى الكونية الصغيرة micro (الإنسان) والذي يمنح الوجود البشري نصيبًا من الأهمية في الكون، هو

(١) انظر جاي ج. سترومسا، العدالة الغنوصية وإسقاط التكاليف، صفحة ١٥٤.

أوضح دليل على نظرية الترميز الجمالي في القرآن كما يمثلها كلاوس ستوش.

إضافة إلى ذلك، تعالج سورة البلد بنية التناغم والتناسق التي على الإنسان أن يحققها للمدينة (البلد)، للجسد السياسي. يتم التحضير لهذا أيضًا من خلال التركيب اللغوي، وذلك لأن صورة البلد بـ "طريقيها"، النجدين، الآية ١٠، تستدعي بالفعل بنية ثنائية وذلك عندما يمثل الطريقان بديلين أخلاقيين أيضًا. أي إن القوة الإيحائية للغة ليست هي وحدها في نهاية المطاف ما يظهر للإنسان ضرورة القيام بواجبه المتمثل في تحقيق التوازن بين الكون الدقيق (جسمه) وبين الكون الموسع.

رغم عدم ذكر كلمة العدل، إلا أن سورة البلد تبدو وكأنها مرافعة عن مبدأ العدل الذي يشارك بالفعل في تشكيل الإنسان، وهو المبدأ الذي يمكن ترجمته فيما بعد بـ "التوازن" أو بـ "العدالة". سورة البلد هي شهادة على عقيدة خلق جديدة ذات ارتباط وثيق باللغة العربية.

تندرج السورة من خلال نصها الأساسي ضمن أوائل السور المكية والتي تدور بشكل رئيسي حول ضرورة استكمال إعادة تفسير العالم إلى كون شكله الله بزمن أزلي ابتدائي وزمن نهاية أخروي، وفيها يجري مخاطبة الإنسان الفرد الذي تتناول السور خلاصه في الآخرة.

نبرات لاحقة

من الجدير بالاهتمام أن السورة قد عُدِّلت فيما بعد كي تتناسب مع موقف اجتماعي جديد. تتميز مجموعة الآيات الأخيرة من الآية ١٧ حتى الآية ٢١ عن بقية إطار السورة التي غلب عليها البناء ذو الطابع الشعري وذلك من خلال الطول الزائد للآيتين ١٧ و٢٠ ومن خلال البناء النثري لهما. يمكن إثبات حدوث إضافة آيات أو إثبات إعادة تحرير لاحقة لهذه الآيات في العديد من سور القرآن [1]. أبقى التناقل الشفهي (للقرآن) النص مفتوحًا بحيث يمكن أن تضاف إليه رؤى يتم التوصل إليها فيما بعد عند إعادة التلاوة، ونرى

(١) انظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول، ٧٤٢-٧٤٥.

ذلك على وجه الخصوص في مرحلة المدينة حيث تطلب الوضع الاجتماعي الجديد إحداث تكيف من وقت لآخر. تحدث السياق في سورة البلد عن الإنسان كفرد، وفي المقابل نرى الجزء الختامي المنقح يفترض وجود جمع من الناس، جماعة "يتواصى" أعضاؤها بأخلاق معينة. يلاحظ أن هذه الآيات لا تركز فقط على التعامل مع الآخر بالأخلاق الحميدة وهي الأخلاق المهمة كثيرًا للمدينة الفاضلة (الآيات من ١٢-١٦)، وحتى وإن كانت هذه الآيات تحث على ممارسة "الرحمة" أيضًا (الآية ١٨) ولكنها تدعو كذلك إلى "الإيمان" و"الصبر" وكلاهما فضيلتان لا تلعبان في الحقيقة دورًا بالنسبة لبناء المدينة المثالية، ولكنهما تعززان على الأرجح من قيمة التكافل في الجماعة المؤمنة. ربما يعود الجزء الختامي للسورة على أرجح تقدير إلى فترة أواخر العهد المكي، وهي الفترة التي كان يركز فيها بشكل خاص على الثبات والصبر، الفترة التي لم يعد الهدف فيها هو تشكيل عقيدة جديدة دورها أن تقدم تحليلًا نفسيًا باطنيًا للعدل أو أن تقدم تنويعة أبستمولوجية لمطالب تشكيل الجسد السياسي اقتداءً بتناغم الجسد البشري، بل أصبح الهدف هو جعل الجماعة المؤمنة مجتمعًا متضامنًا.

لكن التراث الإسلامي هو الآخر، لم يصم أذنه عن الجانب المعرفي للحجج والبراهين القرآنية. يرى الغزالي (توفي عام ١١١١م) وهو أحد أكثر علماء الدين الإسلامي رهافة في الحس في العصر الكلاسيكي للإسلام، أن تحقيق العدل هو أمر حاضر في تناغم الخلق وتناسقه. يستند الغزالي هو الآخر إلى الجانب اللغوي، وذلك من خلال اعتماده على آية الخلق؛ الآية ٧ من سورة الانفطار التي ذكرناها "الذي خلقك فسواك فعدلك" في إثبات الخلق السوي وانتهاج العدل كما رآه الغزالي [١].

أي إننا لن نكون مخطئين تمامًا إذا ذهبنا إلى أن أصل مفهوم العدل في

(١) الغزالي، أسماء الله الحسنى، ترجمة وتعليق ديفيد ب باريل ونزيه داهر، كامبريدج ١٩٩٥، ص ٩٢-٩٦.

Al Ghazali, The Ninety-nine Beautiful Names of God, translated with notes by David B. Burrell and Nazih Daher, Cambridge 1995.

الإسلام يكمن في استيعاب فكرة الخلق المتوازن بشكل متناسق، ولكنه - وفي هذا يتجاوز القرآن ما ذهب إليه الغزالي - عدل ينعكس أيضًا في الكلمة؛ أي في اللغة كنظام متسق لا يمكن فصله عن الخلق.

هناك بحث للغزالي بعنوان "القسطاس المستقيم"[1]، وهو بحث يظهر إدراك الغزالي نفسه هو الآخر للبعد اللاهوتي في لغة القرآن، (اقتبس عنوان البحث من الآية ٣٥ من سورة الإسراء والآية ١٨٢ من سورة الشعراء) وهي دراسة كشف فيها الغزالي عن البنى التشريعية القاطعة الحجية في القرآن، والذي يفسر فعل الأمر في: "وزنُوا بالقسطاس المستقيم" بمعنى إدراك هذه البنى التشريعية وتطبيقها. إسقاط المنطق الأرسطي هنا على القرآن، وإن كانت خلفه أسباب سياسية وتعليمية بهدف القول إن المنطق هو القاعدة التي تنهض عليها العقيدة الإسلامية، يثبت مرة أخرى حجية اللغة كنموذج توازن ذي سمات متناسقة متناغمة تخضع لقواعد وقوانين، مما يجعلها (اللغة) أساسًا أبستمولوجيًا للعدالة، وهو ما تم إثباته في أزماننا الحديثة (تتحرك المؤلفة هنا منطلقة من فهمها للغة كنظام علامات قائم على العلاقات المنطقية بين الكلمات).

مرة أخرى: عدالة الرب في التاريخ

مثّلت سيادة العدالة في التاريخ موضوعًا مركزيًا في دروس العهد القديم، ولم يكن آخر درس ذلك الذي ورد في المزمور ١٣٦ حيث ذكرت فيه العقوبة الإلهية التي تنزل بخصوم الشعب المختار. لم يقتبس النص القرآني الذي أفرد سورة كاملة لهذا المزمور في سورة الرحمن "كاتالوج" هذه العقوبات، وبدلًا منه ظهرت في السورة القرآنية قائمة بأعمال الخلق الإلهي. نجد أن قائمة العقوبات في السورة هي قائمة من العقوبات شائعة الذكر في القرآن،

(١) انظر أنجيليكا كلاين كنشت، بحث للغزالي عن القسطاس المستقيم، استنباط للمنطق الأرسطي من القرآن في:

Angelika Kleinknecht, Al-Ghazalis Traktat 'Al-Qistas al-mustaqım'

صمويل ميكلوس شترن/ ألبرت حبيب حوراني/ فيفيان براون، الفلسفة الإسلامية والتراث الكلاسيكي، مقالات مقدمة من أصدقائه وطلابه لريشارد فالتسر، لندن ١٩٧٠، ١٥٩-١٨٧.

Samuel Miklos Stern/Albert Habib Hourani/Vivian Brown (Hg.), Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer, London 1970.

ولكنها عقوبات لا تحدث بغرض إنقاذ شعب مختار، بل تقدم كنموذج للعدالة الإلهية، مثلما تظهر ذلك العديد من قصص العقوبات في القرآن التي حولت أطلال المنطقة العربية إلى أماكن تذكر بالعدالة الإلهية lieux de memoire انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب. وذلك لأن العقوبة الدنيوية هي تهديد واقعي مثلها في ذلك مثل العقوبة الأخروية. وقعت هذه العقوبة كما ورد في السور الأولى للقرآن بأقوام حددها القرآن ودأب على اعتبارها نموذجًا للأقوام الذين لم يستجيبوا للرسالات السابقة ولم يستجيبوا لتحذيرات رسلهم. هناك مرة واحدة فقط في القرآن طبّق فيها نموذج العقوبات الإلهية هذا على قوم يسكنون "مدينة" غفل اسمها، ولكنها معروفة على ما يبدو بشكل يكاد يشي بأن المدينة هي مكة نفسها، وهنا يصبح التهديد بالانتقام الإلهي من الظلم قريبًا جدًّا من العالم الخاص بمستمعي النص القرآني.

على غرار الآيات التي وردت في سورة البلد تأتي الآيات من ١٣ إلى ٢٢ من سورة يس في نهاية مقطع من التصريحات النبوية التي تبدأ بإشعياء ثم حظيت بأهمية جديدة بفضل التأويل الذي ذكره يسوع لها. وهنا أيضًا تقوم الرؤية القرآنية بـ "تصحيح" مسار التفكير الذي كان سائدًا قبل مجيئها، وذلك من خلال كسرها لنقطة القمة في النبوءة. تظهر العدالة الإلهية في النص القرآني محل التخلي الإلهي، وإذا أخذنا إشعياء في الاعتبار، فإن العدالة الإلهية تحل محل الحب الغيور للرب.

سورة يس، الآيات من ١٣-٣٢، مثال أهل القرية:

١٣ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ

إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ

١٤ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا

فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ

١٥ (١٣) (١٤) قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا

وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ

إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ

١٦ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ

١٧ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ

١٨ قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ

لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ (لنطردنكم في النص الألماني المترجم)

وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ

١٩ قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ

أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ

أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ

٢٠ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى

قَالَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ

٢١ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ

٢٢ وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

٢٣ أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ

٢٤ إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

٢٥ إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ

٢٦ قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ

قَالَ يَالَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ

٢٧ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ

٢٨ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ قَوْمِهِ مِن بَعْدِهِ مِن جُندٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ

٢٩ إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ

٣٠ يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

٣١ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ

٣٢ وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ

يمكننا القول بصفة عامة أن قصة الخلاص تهيمن على الجزء الأوسط من السور الطويلة في القرآن، ولكن هنا ولأول مرة يحدث أن تحل محلها حبكة درامية تستخدم في شكل "مثل" يُضرب، ورغم ذلك صمت البحث العلمي الغربي عن القصة المصاحبة لهذا المثل وصنفها ضمنًا على أنها من قصص العقاب. شعر هيربرت بوسه[1]، عند الحديث عن هذه القصة بأنها تذكره بأعمال بطرس الأبوكريفية (المنحولة)[2]، والتي انتشرت في العديد من النسخ السورية. (تذهب المؤلفة إلى أن هذا العمل كان منتشرًا وقت ظهور الإسلام وبالتالي اشتبك وتفاعل معه القرآن) يتحدث هذا النص الأبوكريفي ذو التأثير الواسع والذي يدور حول إدخال المسيحية إلى أنطاكيا[3]، عن المهمة التبشيرية للقديسين بطرس ويوحنا، وهي المهمة التي تعززت فيما بعد من خلال بولس، حيث استطاعوا تنصير أهل أنطاكيا. من الملفت للنظر هنا، أنه خلافًا للقرآن لم يمت أحد من أبطال القصة، أي إن الجزء الأول فقط من القصة القرآنية

(١) هربرت بوسه، أنطاكيا والنبي حبيب النجار، في: دراسات مقدسية عن العربية والإسلام.
Heribert Busse, Antioch and Its Prophet H. abı¯b al-Najja¯r, in: Jerusalem Studies of Arabic and Islam 124 (2000).

(٢) تعقيب المراجع النقدي: إنجيل بطرس المنحول، هو إنجيل ضمن ما يعرف بأناجيل الآلام التي تهتم لرواية تفاصيل محاكمة وصلب وقيامة المسيح، وقد تم ذكره في كتابات بعض الآباء ما بين القرن الثاني والخامس الميلاديين، وعثر عليه في قبر راهب في أخميم في صعيد مصر عام ١٨٨٦، غالبًا كتب في القرن الثاني، وهو إنجيل عليه مسحة غنوصية، مترجم للعربية، ضمن «الأناجيل المنحولة»، ترجمة: إسكندر شديد، دير سيدة النصر، غوسطا، لبنان، ٢٠٠٤، من ص١٢٩ إلى ١٣٤.

(٣) ميشيل فان اسبروك، أسطورة الرسل بطرس ويوحنا وبولس في أنطاكيا، في: الشرق المسيحي ٧٨ (١٩٩٤) ٦٤-٨٥.
Michel van Esbroeck, La legende des apotres Pierre, Jean et Paul a' Antioche, in: Oriens Christianus 78 (1994).

هو الذي يرجع إلى أعمال بطرس، ولا يمكن الاعتماد على أعمال بطرس في تفسير النقطة الخاصة باستشهاد الشخص الغريب الذي جاء من أقصى المدينة؛ لذلك فإن المفسرين المسلمين اعتمادًا على أعمال بطرس قاموا بالربط المبكر بين الحبكة الخاصة باستشهاد هذا الرجل في السورة القرآنية مع قصة استشهاد قديس اسمه حبيب النجار وهو قديس يمجده المسلمون في أنطاكيا، وبذلك تحصل القصة لاحقًا على أهم عنصر من عناصر قصص الشهداء (وهو الاستشهاد في حد ذاته). إذا جارينا "بوسه" في التفسير والاقتباس من بطرس الرسول، وهو تفسير سائد في البحث العلمي الغربي أيضًا، فإن علينا أن نرى في سورة يس هي الأخرى إعادة سرد لأسطورة من خارج الكتاب المقدس (الرسمي) تعود للعصر الكلاسيكي المتأخر. عندئذ ستكون القصة حكاية مؤثرة في شكل أسطورة تتحدث عن عقاب وقع بأمم سابقة ضمن الإطار الذي يؤكد عليه القرآن وهو إطار المدينة أو القرية كمسرح للأحداث؛ وذلك لأن أنطاكيا كانت في نهايات العصر الكلاسيكي مدينة مهمة أي بالمصطلح القرآني: قرية بامتياز qarya par excellence.

ومع ذلك لا يلعب ذكر هذا المثل دورًا محددًا في السورة ومن ثم لا يسهم في دعم تصور عقائدي معين بها. وبعد أن كان نموذج "المثل" كنوع من النصوص مرتبطًا بشكل خاص بيسوع الذي يتحدث بالأمثلة بوصفه المعلم بامتياز، إلا أننا نجد رباطًا آخر يربطها أكثر بأحد الأمثلة الواردة في الإنجيل، وهو مثال يتضمن كلا الأمرين؛ من حيث إرسال العديد من الرسل أولًا ثم من حيث وقوع الاستشهاد ثانيًا، إنه مثال الكرامين الأشرار (إنجيل مرقس الإصحاح ١٢، الآية ١-١٢، قارن أيضًا إنجيل متى، إصحاح ٢١، الآية ٣٣-٤٦):

"١ وابتدأ يقول لهم بأمثال: "إنسان غرس كرمًا وأحاطه بسياج وحفر حوض معصرة وبنى برجًا وسلمه إلى كرامين وسافر. ٢ ثم أرسل إلى الكرامين في الوقت عبدًا ليأخذ من الكرامين من ثمر الكرم. ٣ فأخذوه وجلدوه وأرسلوه فارغًا. ٤ ثم أرسل إليهم أيضًا عبدًا آخر فرجموه وشجوه وأرسلوه مهانًا. ٥ ثم

أرسل أيضًا آخر فقتلوه. ثم آخرين كثيرين فجلدوا منهم بعضًا وقتلوا بعضًا. ٦ فإذ كان له أيضًا ابن واحد حبيب إليه أرسله أيضًا أخيرًا قائلًا: أنهم يهابون ابني. ٧ ولكن أولئك الكرامين قالوا فيما بينهم: هذا هو الوارث! هلموا نقتله فيكون لنا الميراث! ٨ فأخذوه وقتلوه وأخرجوه خارج الكرم. ٩ فماذا يفعل صاحب الكرم؟ يأتي ويهلك الكرامين ويعطي الكرم إلى آخرين".

يرى ديفيد فلوسر أن هذا المثل المذكور في الكتاب المقدس موجه ضد الصدوقيين الذين استهانوا بالكرم الخاص بإسرائيل مما جعلهم (الصدوقيين) يُهدَّدُون بالزوال [(١)]. استبدل القرآن "الكرم" وجعل المدينة مكانه، وحذف بذلك الإشارة إلى إسرائيل. في الوقت ذاته زالت شخصية المثل من ناحية التركيب، وذلك لأن المشهد الذي يمثل رمزيًا في الكتاب المقدس من خلال شخصيات أخذت من مجموعة من الناس يملكون بستان كرم، وهو مشهد تم "تشفيره" بالفعل في السورة: حيث إن القصة تدور منذ بدايتها حول إرسال الأنبياء ورفض الناس لهم. في نهاية حديث السورة عن هذا المثل، يتم بالفعل توضيح "المقصود" منه، وهو إرسال الأنبياء، وهو أمر لم يكلل بالنجاح (أي أنه في هذه الحالة، على الجماعة المسلمة أن تستوعب هذا المثل وتفهم أن ما يحدث لها هو أمر طبيعي له سوابق تاريخية).

لم يخلُ سحب الحدث على المدينة بدلًا من الكرم من نتائج لها عواقب، حيث أدى التخلي عن مشهد الكرامين إلى حذف المعنى الكامن داخل "مثل" الكتاب المقدس، وهو النص الضمني [(٢)] الذي يتم استحضاره من خلال عدة تفاصيل مختلفة على الشكل التالي: شكوى إشعياء بشأن العلاقة الحادة بين الرب و"كرم إسرائيل"، ويعاد تفسير غدر الكرم مرة أخرى في المثل الوارد

---

(١) يقوم المثال إضافة إلى ذلك على نشيد إشعياء الوارد في إنجيل إشعياء، إصحاح ٥، الآية ١-٧، وكذلك مثل أقدم، تفسير سفر التثنية، إصحاح ٣٢، آية ٩، انظر ديفيد فلوسر، علم التبشير وعلم اللاهوت في الرسالة إلى العبرانيين.
David Flusser, Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews, in: Ders., Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988

(٢) تعقيب المراجع النقدي: المقصود بالنص الضمني في الدراسات الأدبية، هو أن يعتمد نص ما في بنائه على نص آخر، لكن بحيث يظل النص المعتمد عليه مضمن داخل النص الجديد وغير مصرح بالاعتماد عليه، لكن يظهر لمحلل النص.

في الإنجيل [الوارد ذكره من قبل في نشيد الكرمة في سفر إشعياء إصحاح ٥ آية ١-٧] [(1)]، يقابل الرب غدر الإنسان جدليا بوفائه الذي يتجاوز كل الحدود ويصل إلى حد التضحية بابنه. لا تشير السورة إلى هذه العلاقة الخاصة للرب. بل تدرج الحدث ضمن المفهوم القرآني للنبوة، والتي بمؤداها لا يملك أنبياء الله المرسلون بُعدًا خلاصيًا، فربما فشلوا، لكن لا يتم التضحية بهم، وبالتالي فمن الممكن أن يبدأ النص في حل لغز المثل.

يتوافق مسار الأحداث في القصة القرآنية بداية مع نفس المسار المذكور في الإنجيل، وبتحديد أكثر مع أعمال بطرس، ولا يظهر خلاف بينهما إلا في النصف الثاني فيما يتعلق بنقطة قتل الرجل العادل الغريب: هناك بلا شك قرابة رمزية بين الرسل السابقين وبين صاحب الرسالة حيث يُتهمون مثله (قارن سورة المدثر، آية ١٥) بأنهم متغطرسون لأنهم لم يعودوا بشرًا (إذ أصبحوا سحرة) كما أنهم كاذبون (إذ ادّعوا النبوة) ولم يعد يفيدهم تعويلهم على الوحي الإلهي.

ثم يحدث تحول عند هذه النقطة كما حدث أيضًا في الإنجيل بعد فشل الرسل المبعوثين، حيث يهرع عادل مجهول لمساعدة هؤلاء الرسل، ولا يظهر هذا الرجل في سفر أعمال بطرس ولا يشتهر إلا في المعالجة التفسيرية الشائعة عن قصة حبيب النجار. يقوم هذا الرجل بدور ابن مالك الكرم وفقًا لما جاء في الإنجيل. تشبه موعظة الرجل القصيرة التي قالها للدفاع عن الرسل وللوقوف أمام الشرك بالله تلك الموعظة التي قام بها سحرة فرعون إثر إيمانهم بما جاء به موسى كما جاء في سورة طه وسورة الشعراء، وكان هؤلاء السحرة

(١) لأُنْشِدَنَّ عَنْ حَبِيبِي نَشِيدَ مُحِبِّي لِكَرْمِهِ: كَانَ لِحَبِيبِي كَرْمٌ عَلَى أَكَمَةٍ خَصِبَةٍ، فَنَقَبَهُ وَنَقَّى حِجَارَتَهُ وَغَرَسَهُ كَرْمَ سَوْرَقَ، وَبَنَى بُرْجًا فِي وَسَطِهِ، وَنَقَرَ فِيهِ أَيْضًا مِعْصَرَةً، فَانْتَظَرَ أَنْ يَصْنَعَ عِنَبًا فَصَنَعَ عِنَبًا رَدِيئًا.
وَالآنَ يَا سُكَّانَ أُورُشَلِيمَ وَرِجَالَ يَهُوذَا، احْكُمُوا بَيْنِي وَبَيْنَ كَرْمِي.
مَاذَا يُصْنَعُ أَيْضًا لِكَرْمِي وَأَنَا لَمْ أَصْنَعْهُ لَهُ؟ لِمَاذَا إِذِ انْتَظَرْتُ أَنْ يَصْنَعَ عِنَبًا، صَنَعَ عِنَبًا رَدِيئًا؟
فَالآنَ أُعَرِّفُكُمْ مَاذَا أَصْنَعُ بِكَرْمِي: أَنْزِعُ سِيَاجَهُ فَيَصِيرُ لِلرَّعْيِ. أَهْدِمُ جُدْرَانَهُ فَيَصِيرُ لِلدَّوْسِ.
وَأَجْعَلُهُ خَرَابًا لاَ يُقْضَبُ وَلاَ يُنْقَبُ، فَيَطْلَعُ شَوْكٌ وَحَسَكٌ. وَأُوصِي الْغَيْمَ أَنْ لاَ يُمْطِرَ عَلَيْهِ مَطَرًا.
إِنَّ كَرْمَ رَبِّ الْجُنُودِ هُوَ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ، وَغَرْسَ لَذَّتِهِ رِجَالُ يَهُوذَا. فَانْتَظَرَ حَقًّا فَإِذَا سَفْكُ دَمٍ، وَعَدْلاً فَإِذَا صُرَاخٌ.

قد تبنوا هم أيضًا قبل استشهادهم عظة التوحيد التي جاء بها الرسول.

ينطق الرجل التقيّ المجهول بشهادة الإيمان الأخيرة قبل استشهاده على ما يبدو. أكد القرآن على دخول هذا الرجل الجنة وعلى غفران ذنبه مما منح هذه القصة قيمة الدليل على البعث. ربط هربرت بوسه[1]، بين رغبة الرجل في أن يخبر قومه بأمر النعم التي أنعم الله بها عليه بعد موته وبين موعظة استفانوس (سفر أعمال الرسل الإصحاح ٧، الآيات ٥٥-٦٠[2]) والذي كان حتى في لحظة استشهاده رحيمًا بقومه رغم عداوتهم له. ربما تسبب الدخول الفوري لهذا الرجل العادل إلى الجنة في مشاكل للمفسرين المسلمين من الناحية اللاهوتية[3]، ولكن هذا الدخول يذكر بالمكانة الخاصة التي تبوأها "القتلى في سبيل الله فيما بعد" ودخولهم الجنة من فورهم (انظر على سبيل المثال سورة آل عمران آية ١٦٤)، كما يذكر أيضًا بكلمات المسيح على الصليب في إنجيل لوقا الإصحاح ٢٣، آية ٤٣[4].

أي إننا أمام قصة ذكرت مرتين عن ابتعاث أنبياء، ابتعاث يبلغ ذروته في استشهادهم. غُلِّفَت هذه القصة في الإنجيل من خلال سردها على شكل "مثل" في مشهد الكراميين، وذكرت في القرآن من خلال قصة محددة عن إرسال رسول إلى المدينة، لكنّ كلًّا من القصتين تصب في مصب مختلف بشكل واضح، وذلك رغم التشابه الظاهري للحبكة في كل منهما. فبينما يركز المثل المذكور في الإنجيل بشكل مشفر على الإصرار الرحيم للرب، الإصرار الذي

(١) هربرت بوسه، أنطاكيا ونبيها حبيب النجار.

(٢) «وأما هو فشخص إلى السماء وهو ممتلئ من الروح القدس، فرأى مجد الله، ويسوع قائمًا عن يمين الله، فقال: ها أنا أنظر السماوات مفتوحة، وابن الإنسان قائمًا عن يمين الله، فصاحوا بصوت عظيم وسدوا آذانهم، وهجموا عليه بنفس واحد، وأخرجوه خارج المدينة ورجموه. والشهود خلعوا ثيابهم عند رجلي شاب يقال له شاول، فكانوا يرجمون استفانوس وهو يدعو ويقول: أيها الرب يسوع اقبل روحي، ثم جثا على ركبتيه وصرخ بصوت عظيم: يا رب، لا تقم لهم هذه الخطية. وإذ قال هذا رقد»

(٣) ربما تذهب المؤلفة إلى كون الرجل العادل هذا غير مسلم، وعلى هذا واجه المفسرون المسلمون مشكلة في تأويل دخوله إلى الجنة، ولكن هذا مردود عليه في الفقه الإسلامي نفسه، إذ إن هذا الرجل عاش واستشهد قبل ظهور الإسلام، وربما تقصد نقطة أخرى لم نفهمها لأنني لا أتصور أن تغيب هذه النقطة البديهية عن الأستاذة نويفيرت.

(٤) فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «الْحَقَّ أَقُولُ لَكَ: إِنَّكَ الْيَوْمَ تَكُونُ مَعِي فِي الْفِرْدَوْسِ».

يصل إلى حد التضحية بابنه من أجل إعداد الناس لملكوت الرب مما يجعل المشهد ينتهي بمقتل نجل مالك الكرم على أيدي الكراميين المجرمين، أي إن المشهد يُختتم بضحية. ولكن الأمر في القرآن يتعلق بالدرجة الأولى بأمر تبليغ الرسالة، وبمسألة أن هذا كان محور كثير من قصص الجزاء في الرسالات السابقة وكانت نهاياتها واحدة أيضًا وهي فشل الرسول، لكن الأمر ينتهي في النص القرآني بالاستشهاد بالمخالفة لتلك القصص السابقة، على الرغم من ورود الاستشهاد هنا تلميحًا (سورة يس، آية ٢٦)، ولم يكن أحد من الأنبياء هو الشهيد هذه المرة، بل طالت الشهادة شخصًا كان خارج المشهد. هذه هي النقطة أو التفصيلة التي تتجاوز قصص الجزاء القديمة وتعطي القصة القرآنية تفردها، كما أنها تقدم تبريرًا للعلاقة المفترضة مع المثل الكتابي عن طريق ذكر هذا المثل القرآني.

تبدو العلاقة التي اعتقد مفسرو القرآن في وجودها مع تقيّ أنطاكيا الذي مات شهيدًا، بديلًا أخف عقائديًا عن الذروة الدرامية المسيحية في مثل الكتاب المقدس. هذه الإثارة التي ميزت طابع الرواية الإنجيلية، نجدها أمرًا غريبًا عن الرواية القرآنية كما أظهرت تضحية الشهيد المجهول، وذلك إذا ما فحت التضحية بالابن (المسيح) المجال لسجال عقائدي كبير يتجاوز المثل المضروب. ولكن تضحية التقي في الرواية القرآنية في سورة يس تحصل على مكافأتها فورًا (قيل ادخل الجنة، قال يا ليت قومي يعلمون. يس ٢٦). حولت القصة القرآنية الحدث عند عبور الموضع اللاهوتي الفاصل في كونه مثل للمسيح إلى أن أصبح قصة بعث نبي[1]؛ لذلك ينظر إلى الضحية في القصة القرآنية بوصفها واقعة عارضة، ويتم تفريغ مثل الإنجيل الكرستولوجي من المجاز وهو ما يخفف من حدته اللاهوتية.

استمر البحث العلمي في قراءته المتكررة لهذه القصة ورغم ذلك لم يلتفت حتى يومنا هذا إلى نأي القرآني بنفسه عن الكرستولوجيا وكيف أن هذا

(١) يجب على القارئ أن ينتبه إلى السياق الذي تكتب فيه المؤلفة وإلى الجمهور المخاطب بالكتاب في الأصل، فالمسيح لديها ولدى جمهورها هو الإله ذاته، بينما هو في السياق الإسلامي هو «نبي». لزم التوضيح هنا حتى لا يستغرب القارئ هنا إبراز المؤلفة لفارق قد لا يدركه القارئ المسلم غير المتخصص من أول وهلة.

كان خطوة حاسمة في خطاب القرآن حول السجال مع التراث المجاور.

وكما تستمد إعادة القراءة المسيحية حياتها من أنشودة الكرمة الواردة في سفر إشعياء التوراتي، تستمد كذلك إعادة القراءة القرآنية حياتها من المثل المسيحي عن طريق التناص المميز معه، أي من خلال تقابلها الجديد مع التراث السابق عليها، إذا بدا أن هناك تطورًا في القصتين القديمتين (التوراتية وتلك التي وردت في العهد الجديد) من درجة الحب الغيور في حب الله لشعبه (رب اليهود) إلى درجة الحب الذي يضحي الله فيه بنفسه (المسيح على الصليب)، فإن السرد القرآني بدا وكأنه يقوم بعمل إبطاء عاطفي لهذه الحركة: فبدلًا من التضحية التي لا تقدم أي معنى في الحكاية السابقة، يظهر الله عدله عن طريق مبدأ العقاب وهو ما يحقق التوازن.

بالضبط هذا هو العدل الذي يقصده القرآن وهو عدل لا يتعارض مع أي نص لاهوتي آخر ذي قيمة يهدف إلى غفر الذنب، حيث إن حِلم الرب الطويل يصل لمنتهاه في الحدث الذي ورد في قصة المدينة، وذلك بعد أن لم تعد هناك أي فرص أخرى أمام المذنبين؛ الآية ٢٨: وما أرسلنا على قومه من بعده من جند من السماء وما كنا منزلين". بل إن أهل هذه القرية الذين ارتكبوا جريمة قتل لشخص عادل، عليهم تحمّل جريرة ذنبهم بانتقام الرب الفوري في الحياة الدنيا. إنها فكرة أصبح من الممكن الآن في مرحلة المدينة إسقاطها على أهل مكة الأعداء الذين هم أيضًا - مثلهم مثل القصة في سورة يس وقبلها في التوراة والإنجيل - متهمين بالبغي أثناء الاشتباك العسكري مع المسلمين.

الفصل السادس

التصحيحي: الرحمة

«كتب على نفسه الرحمة» (سورة الأنعام آية ١٢)

سور الرحمن

لا رحمة بلا عدل. يرى المرء في الآيات التي ورد فيها ذكر رحمة الله، كيف أنه تم ربطها بالفعل مع العدل. على هذا النهج جاء ذكر أول قصة من قصص الكتاب المقدس في القرآن وهو ذكر ستتعبد به الأمة المسلمة في صلواتها. تمثل هذا في قصة إبراهيم وضيوفه ثم إبراهيم ولوط (سورة الحجر الآيات من٤٩-٧٧)، وهو ذكر يعد مثالًا على رحمة الله وعدله في القصاص، كما أنه مثال يأتي مطابقًا تمامًا لتصورات حاخامات اليهود عن أمر جامع لمتناقضين[(١)]، وهما عدل الله ورحمته (بالعبرية مدات هاحسيد ومدات هادين). نذكر في هذا الصدد أن التعبير الأكثر وضوحًا في القرآن والمتعلق برحمة الله وإلزامه نفسه بأن يكون رحيمًا "كتب على نفسه الرحمة" (سورة الأنعام آية ١٢)[(٢)]، كان قد ورد ضمن سياق حجة تدلل على عدل الله. يستند مهند خورشيد إلى هذه الآية بشكل خاص لإثبات نظريته التي ذهب فيها إلى أن القرآن يشهد وبشكل واضح على رحمة الله، وبناءً على ذلك يرفض خورشيد ذلك التحليل السلفي الذي اشتهر في أيامنا هذه والذي يرى أصحابه أن الإنسان خاضع لقانون إلهي يجب تنفيذه وإلا فهو مستحق للعقوبة[(٣)]، يدرك خورشيد الخطورة المحتملة في أن يفهم الناس موجات العنف الديني المندلعة اليوم بذريعة إقامة العدل على أنها دليل على طبيعة الإسلام غير العقلانية، وهي خطورة تجعل نظريته ذات أهمية ملحة بشكل خاص.

(١) قد ترى السيدة نويفيرت أنهما أمران متناقضان، وقد يرى البعض الآخر أنهما يكملان بعضهما البعض ﴿ولكم في القصاص رحمة يا أولي الألباب﴾.

(٢) يكرر هذا التصريح مرة أخرى في سورة الأنعام، آية ٥٤.

(٣) مهند خورشيد، الإسلام رحمة، المعالم الأساسية لدين متحضر، فرايبورج، ٢٠١٤.
Mouhanad Khorchide, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg 2014.

هذا السجال الدائر بشأن القرآن و"مغزاه"، وهل هو رسالة للقصاص أم رسالة للرحمة؟ هو في الوقت ذاته سباق بين محاولتين تفسيريتين: الأولى هي التمسك الجامد بفهم للنص يزعم أنه من الممكن ببساطة إسقاط آياته الفردية على زماننا دون اعتبار لقواعد القراءة، والثانية هي البحث عن "روح النص"؛ عن معايير شاملة تحكم تنوع وربما تزييف التأويل[١]. مرة أخرى يصبح لعلم اللغة دور هام أيضًا في النقاش الحاضر بشأن الرحمة، فما هي المساهمة التي يمكن أن يقدمها فقه اللغة القرآنية لحسم هذا السجال الحاضر بقوة هذه الأيام؟

رغم أن الرحمة كفكرة تعد فكرة متطورة في القرآن بشكل جديد بالمقارنة بخلفية الفكر العربي التقليدي، إلا أن لها جذورًا عميقة في عالم أفكار منطقة البحر المتوسط. نعلم بالفعل من خلال كتاب فن الشعر لأرسطو أن "الخوف phobos/ الفزع eleos" و"الحزن/ الرحمة" هما عناصر مفتاحية في الطبيعة النفسية للإنسان، وحسب أرسطو فإن هاتين العاطفتين هما اللتين يجب استثارتهما لتحقيق التأثير التطهيري للنفس على المشاهد من خلال الفن الرائد في عصره بلا منازع وهو التراجيديا. ليس من المستغرب أن يتم الربط بين التراجيديا اليونانية والقرآن؛ وذلك لأن القرآن، يحفز أيضًا هذه العواطف بالذات ويضرب على وترها مستخدمًا خطابه الفني بشكل خاص. تهدف آيات بعينها مثلما تعبر الآية ٢٣ من سورة الزمر، إلى إحداث رجفة تتسبب في قشعريرة وفزع

(١) تعقيب المراجع النقدي: اهتمت نويفيرت بدراسة مسألة النظر للتأويل في القرآن، وهذا عبر دراسة لسورة آل عمران، حاولت فيها استلهام مفاهيم الجندر في دراسة المفاهيم الأمومية في هذه السورة، مثل أم الكتاب، وحاولت ربطها بقصة مريم أو بـ«النسب الأمومي للكلمة» المعروض في القرآن في مقابل النسب الذكوري للأنبياء في بني إسرائيل، بل في أمومية وأنثوية الكلمة البادية في علاقتها بعالم الإناث «الادخار في البيوت»، في هذا السياق ربطت نويفيرت بين الفتنة بالمعنى التأويلي باعتبارها علاقة غير قويمة بالنص ومعناه والفتنة بالمعنى الجنسي باعتبارها علاقة غير قويمة بالأنثى، كذلك حاولت فهم قضية عصمة التأويل في ضوء الرؤى البلاغية اليونانية، وفهمت الإشارة القرآنية كوصف شديد لممارسات تفسيرية خبيثة بين يهود المدينة، والمهم في تصور نويفيرت هو الربط اللافت بين معظم أبعاد السورة بل وربط السورة بتصور القرآن عن النبوة والنسب النبوي في سياق أوسع، بل وربطها كذلك بالليتورجي الإسلامي في التشهد في الصلاة الذي يذكر آل إبراهيم، مما يبرز وحدة السورة القرآنية عند نويفيرت، وكذلك وحدة النص القرآني حول قضاياه المركزية، راجع: مريم وعيسى في القرآن، موازنة الأباء التوارتيين، أنجيليكا نويفيرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

[انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب]، كجزء من القصاص الإلهي: "ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ". بالفعل هناك أخبار مختلفة عن عقوبات إلهية في قصة الخلاص، ويرى المرء النبوءات التهديدية وخاصة صور الجحيم المخيفة وكلها صور مناسبة لإثارة الخوف والفزع.

ولكن هل يغلب الفزع والتخويف على النص القرآني؟

بدلًا من عمل إحصاء كمي للنصوص المثيرة للخوف/ الفزع أو الشفقة/ الرحمة، فلم لا نتذكر ببساطة بأن جميع أوصاف النار تقريبًا في سور المرحلة المكية الأولى، والتي يطيب للبعض ذكرها كشهادات على الطبيعة التهديدية للخطاب القرآني بسبب طبيعتها القاسية، تم معادلتها - في نص سور القرآن من المرحلة ذاتها - من خلال ذكر أوصاف مضاهية لها للجنة. يشكل التصوير القرآني للجنة والنار معًا "صورة مزدوجة"[١] Diptychon. ومن الواضح أن القرآن يقوم هنا بعملية إزاحة لمركز الثقل (*من التخويف فقط، إلى التعادلية بين الخوف والرحمة*) في مغايرة صريحة للتهديدات الأخروية أحادية الجانب في الأناجيل[٢]، بل إن هناك وصفًا مزدوجًا للجنة في القرآن ينفرد بتميزه اللغوي واستفاضته ويكاد يشغل معظم آخر سورة من سور المرحلة المكية الأولى وهي سورة الرحمن، ويكاد يرد ذكر هذا الوصف دون أي مقابل له للنار[٣]. تهتم هذه الصورة بصفة خاصة بالجانب المتعلق بالجنة بعد البعث، كما أنها تتضمن اسم الله "الرحمن" في واقع الأمر لأول مرة. يجري الاحتفاء بالرحمة

(١) نموذج كان سائدًا في العصور الوسطى للوحات تتكون من ضلفتين مصنوعة من معدن أو خشب أو عاج ويمكن طيّها وتوضع عادة أمام مذبح الكنيسة. المترجم.

(٢) اهتم تود لاوسون بصورة كبيرة بـ "الثنائية" و"التقابل" في القرآن، حيث اعتبر أن الثنائية والتقابل هو أحد السمات الرئيسة للخطاب القرآني كخطاب "رؤيوي"، حيث تمثل "التيبولجي" - بمفهومه الخاص عنه- العمود الفقري للكشفية القرآنية، كما حاول إبراز كيف أن هذه الثنائية والتقابل تظهر كمكرسة لمفهوم التوحيد ذاته كفهوم قرآني مركزي، للتوسع انظر: ورقته الهامة، الثنائية والتقابل والتيبولوجي في القرآن، تود لاوسون، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

(٣) انظر: أنجيليكا نويفيرت، المزامير، مقروءة من جديد في القرآن (المزمور ١٠٤ والمزمور ١٣٦)، في: ديرك هارتفيج «في الضوء الكامل للتاريخ»، ١٥٧-١٨٩.
Angelika Neuwirth, Psalmen im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136), in: Dirk Hartwig/u. a. (Hg.), „Im vollen Licht der Geschichte", 157–189

الإلهية في هذه السورة من خلال الثناء على المخلوقات وفي الوقت نفسه من خلال تصوير بلاغي راقٍ يتناسب مع لغة الوحي. توحي البنية الترنيمية لنص السورة – والتي تجعله يبدو وكأنه ابتهال – توحي بمناجاة حالمة متدبرة باعتبار انها الأصل والأساس لهذه السورة الأولى من سور الرحمن. ورغم أن السورة لا تتحدث عن الرحمة بشكل صريح، إلا أنها تقودنا لنماذج الآيات التي استشهدنا بها من سور المرحلتين المكية الوسيطة والأخيرة، تلك النماذج التي من بينها أيضًا الآية التي ذكرناها شعارًا لهذا الفصل "كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" من سورة الأنعام، آية ١٢.

ذكرت هذه الكلمات مرتين في نفس السورة، في الآية ١٢، والآية ٥٤، وهنا سنكتفي بمناقشة نص الآية ١٢ بالكامل: "قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ (كتبتها بالكتابة الصوتية اللاتينية: **ويجمعنكم**، المترجم) إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ".

نجد بوضوح نصًّا ملفتًا على المستوى اللاهوتي وهو أن الله فرض على نفسه الرحمة، ويبدو أن هذا رد على وصف ذاتي آخر لله معروف بالفعل ومشابه في قوته التعبيرية، يمكننا أن نجد شرحًا له في تعليق هيرمان شيكرمان على سِفر الخروج (الإصحاح ٣٤، آية ٦-٧) حيث أطلق عليه تعبير "معادلة الرحمة"[1].

"الرب إله رحيم ورؤوف، بطيء الغضب وكثير الإحسان والوفاء. ٧ حافظ الإحسان إلى ألوف. غافر الإثم والمعصية والخطية. ولكنه لن يترك المذنب بلا عقاب. يتعقب لذنب الآباء في الأبناء وفي الأحفاد حتى الجيل الثالث والرابع".

هنا أيضًا تغلب رحمة الله عدله بقدر غير تام التناسب، فعندما يكون التصريح في الآية القرآنية عن أن الله "كتب" على نفسه الرحمة، أي جعلها إلى

(١) انظر راينهارد فلدماير/ هيرمان شبيكرمان، رب الأحياء، ١٣٦-١٤٠، ٣٠٩-٣٢٦.
Reinhard Feldmeier/Hermann Spieckermann, Der Gott der Lebendigen

حد ما قانونًا ساريًا عليه في شكل وثيقة مكتوبة، وبموجبه احتلت الرحمة أولوية في جدول أعمال الرب، يبدو هنا التصريح القرآني قريب جدًا من **معادلة الرحمة** كما أسماها شبيكرمان. لكن إدراج التصريح القرآني هكذا داخل سياق متعلق بيوم الحساب يذكرنا في الوقت ذاته أيضًا مرة أخرى بأن أعمال الرحمة لا ينفصل عن تطبيق العدل، وأن مشروع رحمة الله مرتبط بأن الله سيقوم بالمحاسبة بوصفه قاضي يوم القيامة. يعد العدل مفهومًا محوريًا في التقاليد المجاورة (*المسيحية واليهودية*)، كما أنه لبنة أساسية في نصوص القرآن المتعلقة باليوم الآخر والمنبثقة عن السجال مع هذه التقاليد، بل إنه كان حسبما يرى بعض الباحثين السبب وراء ظهور النبي محمد للناس.

لكن متطلبات خطاب الرحمة تختلف تمامًا (*في الحالة القرآنية*)؛ فعلى الرغم من أن الرحمة الإلهية لم تكن أقل حضورًا عن العدل في فكر الدوائر التوحيدية المجاورة، إلا أنه لم يتم معالجتها قرآنيًا بشكل صريح في بدايات العهد المكي، رغم أن موقف الرب من النبي كان يؤكد له مبكرًا على الرعاية والعطف، بل وحتى على القرب الحميم. وحينما نتدبر هنا إحدى أوائل السور على الإطلاق، سورة الشرح وآية الأولى "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ؟"، فإننا نرى أنه على الرغم من أن الله قد أسبغ على الناس دومًا آيات عطفه ورعايته، إلا أن الرحمة التي بها عطف الله - والتي كان يمكن أن تثير أيضًا أحاسيس رحمة مقابلة لدى البشر - لم تظهر إلا فيما بعد.

قصص الهيكل

ظهور تدين الرحمة محل تدين الهيكل؟

حدث ذلك في القرآن لأول مرة في هيكل القدس من ناحية المكان، وفي أثناء الصلاة من ناحية الظرف المصاحب للحدث. أتى أول ذكر صريح للرحمة - ثم تكرر مرات أخرى بعدها - في حكاية قرآنية مزدوجة والتي للمفارقة تجري أحداثها في هيكل مدينة القدس، وهذا أمر مدهش من الوهلة الأولى؛ لأنه على الرغم من أن الهيكل يهم الجماعة القرآنية كمكان

جرت فيه أقدار ومصائر متقلبة لبني إسرائيل "سورة الإسراء الآية ٤-٨" إلا أنه ليس مهمًّا لجماعة المسلمين من ناحية كونه مسرحًا لأحداث تاريخية دينية ذات نموذج فكري بعينه، أي إنه لا يهمها على سبيل المثال كعامل تذكيري بذكر (*كما هو الحال في اليهودية*) بممارسة شعيرة الأضحية ثم انقطاع هذه الشعيرة فيما بعد بسبب تدمير الهيكل، أو بذكر (*كما هو الحال في المسيحية*) بمكان يمارس فيه الرب إجراءً عقابيًّا اتخذه ضد اليهود المتهمين بقتل ابن الرب. ليس تقديس الهيكل حاضرًا (*هنا في السورة القرآنية*) بوصفه إنجازًا عظيمًا لقصة الخلاص (*مثلما فعل اليهود في هيكلهم بعد خلاصهم من نير العبودية في مصر*)، ولا يبدو تدميره نقطة تحول (*مثلما حدث معهم أيضًا بعد خراب الهيكل*)، كان الهيكل عند تسليط الضوء عليه في مراحله الأولى مكانًا عقائديًّا محايدًا، بقعة تأثير للقس زكريا ومكان عبادة مريم التي نشأت في كفالته.

ومع ذلك يحتفي هذا المناخ، في دعاء زكريا في سورة مريم التي نزلت في منتصف العهد المكي، بإشراق اللاهوت الجديد للرحمة. تبدأ السورة بإعلان يبدو نهائيًّا عن "ذكر رحمة". مجرد تسمية موضوع بهذا الاسم أمر غير معتاد في حقيقة الأمر، حيث لا يوجد مكان آخر تذكر فيه خلاصة القصة في بدايتها، تبدأ سورة مريم بـ: "﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ - إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا﴾".

قرب الله هذا من إنسان ما والمعبر عنه هنا بالرحمة هو إجابة لدعاء شخصي من زكريا، دعاء يشهد بوجود علاقة ثقة خاصة بالله. يأمل زكريا الذي تقدم به العمر في أن يستجاب دعاؤه بأن يرزقه الله من يخلفه في تولي الكهنوت (الآية ٤-٦)، معتمدًا في ذلك على قربه من الله، وهو القرب الذي مَنّ الله به عليه سابقًا ولم يخذله أبدًا. لم يَخِب الرجاء الجديد لزكريا كذلك، حيث ولد له ابن في سن متقدمة ومنح هذا الابن بركات خاصة (الآية ١٢-١٥). يأتي سرد قصة ميلاد هذا الابن - وهي قصة ميلاد يوحنا في الكتاب المقدس - على أنها قصة تعكس في تفاصيلها قصة المسيح، ولكن دون أن

يظهر بطلا القصتين في علاقة تاريخية وثيقة، حيث إن يحيى لم يكن سلفًا لعيسى، بل نبيًا في مهمة خاصة به. كان ميلاد يحيى المعجز لأبوين مسنين دليلًا على رحمة الله. يبدو هذا الميلاد في البداية كحل للأزمة التي اشتكى منها زكريا بشأن من يخلفه في القيام على الهيكل، ولكن أحداث القصة تبين فيما بعد أن الابن سيغادر مكان عمل وتأثير أبيه، وسيتمسك أكثر في عزلته بـ"الكتاب" (الآية ١٢ من سورة مريم، والآية ٣٩ من سورة آل عمران). يؤذن الأمر بوجود نقطة تحول في نموذج الخلاص.

تجلب الشخصية الرئيسية الثانية في السورة "مريم" معها هالة الرحمة. يرتبط اسم "مريم" في التراث المسيحي باللقب الشرعي "المنعم عليها" [إنجيل لوقا الإصحاح الأول، آية٢٨][(١)]، وبوسعنا افتراض أن شهرة اللقب كانت معروفة للسورة أيضًا. إضافة إلى ذلك فإن الرحمة كانت أمرًا مكتوبًا مسبقًا على مريم من الناحية الأنثروبولوجية، فكلمة رحمة مشتقة من "رحم الأم"، وهو ما ينبع عن أكثر العلاقات حميمية يمكن تصورها بين البشر، علاقة الأم بابنها الذي لا يزال في رحمها، لذلك فإن قصة مريم يمكن أن تستكمل قصة زكريا (سورة مريم، الآية) ١٦: "واذكر في الكتاب مريم" (كحاملة للرحمة الإلهية). تكرم مريم في القرآن بطريقة فريدة تمامًا من نوعها وذلك من خلال القرب الإلهي، حيث يذكر القرآن - كما سيرد لاحقًا - أنها انعزلت عن محيطها الاجتماعي لإعداد نفسها روحيًا لمقابلة رسول الله، الآية ١٧: "إذ انتبذت من أهلها مكانًا شرقيًّا". حتى وإن لم ترتبط مريم بالرحمة بشكل صريح، فإنها تشهد وعدًا إلهيًّا، تنبأ فيه روح الله لها بابن، سيكون وفقًا للآية ٢١ "آية للناس ورحمة منا". يظل مكان هذا الوعد وكذلك مكان الولادة غير معروفين، ومع ذلك فإن مريم كانت حتى ذلك الحين تقيم، وفقًا لما تبينه الرواية التالية للقصة في سورة آل عمران، بالقرب من زكريا مباشرة، أي في الهيكل.

رغم أن التشريف الذي خصت به مريم في البشارة لا يجعلها في البداية تدرك أن الله سينعم عليها، بل يتسبب هذا الامتياز في بلبلتها أكثر، مما يجعلها

(١) فَدَخَلَ إِلَيْهَا الْمَلاَكُ وَقَالَ: «سَلاَمٌ لَكِ أَيَّتُهَا الْمُنْعَمُ عَلَيْهَا! اَلرَّبُّ مَعَكِ. مُبَارَكَةٌ أَنْتِ فِي النِّسَاءِ».

في حاجة للمواساة عن طريق تلقي المزيد من آيات الرحمة الإلهية والتي ستحدث على النحو التالي؛ أولًا من خلال حفظها بشكل معجز من الموت الذي كان يهددها في البرية حيث كانت وحيدة وهي تلد (الأيتان ٢٢-٢٣)، ثم ثانيًا من خلال إنقاذها بمعجزة على يد ابنها من التعرض لاعتداء من قبل أسرتها (الآيات من ٢٨-٣٢). ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هناك شك في منزلتها الخاصة بشأن الرحمة في الحوار القرآني، وذلك لأن السورة التي تلعب فيها مريم دورًا رئيسيًا تتضمن أعلى نسبة من الإشارات إلى الرحمة والجذور اللغوية القريبة منها في كل القرآن. كما يعود الفضل لغلبة فكرة الرحمة أيضًا لاسم الله الرحمن الذي يتخلل السورة، حيث إن سورة مريم هي واحدة من سور الرحمان - وهي السور التي يستخدم فيها اسم الرحمن اسمًا لله - و"الرحمن" وصف يعود لما قبل الإسلام حيث كان يستخدم لوصف الله الواحد في مناطق التوحيد جنوب الجزيرة العربية. حل اسم الرحمن في الفترة المكية الوسيطة محل كلمة "ربك" التي كانت معتادة في الفترة المكية الأولى، وهو يمثل بهذا استعادة للوصف رباعي الحروف للذات الإلهية الذي كان يسمى بها يهوه (*على اعتبار أن يهوه أربعة حروف ورحمن كذلك*). وربما كان من الممكن فهم شيوع اسم الرحمن كحالة موازية لشيوع اسم يهوه في سفر الخروج (الإصحاح الثالث، الآية ١٤) وهو تعريف للذات الإلهية يعبر عن وعد حضور الرب من أجل شعب إسرائيل: "أهيه الذي أهيه" (*بالعبرية*) = "سأكون الذي سيكون"، يتضمن اسم الرحمن وعدًا وصدى منهجيًا مشابهًا لاسم يهوه، حيث يشتمل اسم الرحمن على وعد الرحمة لمن يخاطبهم القرآن.

ليس من قبيل الصدفة أن يجتمع الأمران الجديدان في السورة إلى جانب بعضهما البعض، الأول هو اعتماد اسم "الرحمن" كاسم لله والثاني هو رسم صورة لشخصية نسائية؛ شخصية الوالدة التي يحتفي بها في التراث المسيحي على أنها "المنعم عليها" والتي تلد المختار؛ المصطفى. تتداخل القصتان في القرآن أيضًا، ولم يكن ذلك نابعًا من كون قصة تابعة للأخرى من ناحية السرد، وإنما أتى التداخل من ناحية اللاهوت. يستجاب دعاء زكريا ربه أن

يرزقه "وليا" بميلاد ابنه يوحنا - الذي يسمى في القرآن يحيى - ولكن هذه الاستجابة ظاهرية فقط، حيث إن يحيى لن يخلفه كقس، بل سيعيش ناسكًا في الصحراء (سورة آل عمران، آية ٣٩)، ولكن مريم هي من ستخلف زكريا في "الهيكل"، وهي التي ستقيم فيه حقًّا وفقًا للقصص القرآني. يُمثل تغيير الشخوص هذا تعبيرًا عن نقلة نوعية، يقترحها علينا ما يمكن تسميته بالمجاز البلاغي الكنسي القديم، وهو مجاز ظل يتردد طوال السورة عن طريق اللقب الشرفي "أخت هارون"[1] (سورة مريم، الآية٢٨). تمثل مريم عند آباء الكنيسة رمزًا مجازيًا للكنيسة، فهي التي سترفع خدمة الهيكل - وقف هارون - إلى مستوى جديد تكون فيه الكنيسة هي الخليفة للهيكل، نجد آثارًا واضحة لهذا الترميز متناثرة عبر السورتين المريميتين؛ سورة مريم وسورة آل عمران، ورغم أنه يتم تجميد هذه الرمزية في القرآن وقصرها على مجرد تفاصيل سردية لا تؤدي إلى الترميز المسيحي الذي نعرفه في العلوم المريمية، إلا أن ذلك يجعل النص يسمح لنا بفهم التعاقب في سرد الحكايتين على أنه استبدال لصلاة الهيكل بنوع جديد من التقوى المستلهمة من فكرة الرحمة [2].

---

(١) تعقيب المراجع النقدي: نستطيع هنا استحضار تفريق هام وضعه جان دانيالو صاحب الكتابات الشهيرة عن الرمزية النماذجية، حيث يفرق بين نوعين من التيبولوجي، تيبولوجي كريستولوجي يقوم على كشف معنى الرمز في المسيح، وتيبولوجي كنسي يقوم على كشف معنى الرمز في الكنيسة، ويمثل لهذا الانتقال برمزية الطوفان والفلك، حيث كانت في البداية مع الآباء الأوائل وحتى ترتليانوس تعبر عن المسيح والصليب والقيامة والدينونة، في حين أنها مع الكتابات المتأخرة للآباء أصبح الفلك يشير بوضوح إلى الكنيسة نفسها، ويمكن اعتبار نويفيرت هنا حين تربط مريم بالكنيسة، تستند لتيبولوجي كنسي لا كريستولوجي، وهو ربما غير دقيق، فربما الأدق هو أن هذا الترميز يشير إلى علاقة مريم بهارون التي تتمثل في الإنبات من غير ماء «الحمل البتولي»، وهي العلاقة التي تبدو في الأناشيد الليتورجية المسيحية مثل أناشيد إفرام السرياني وغيرها، وهي الإشارة الأقرب لسياق الآيات التي تدور حول اتهام قوم مريم لها.

وليس المهم هنا الوصول لأيهما أصح، بل الإشارة لاستناد نويفيرت للتيبولوجي الكنسي، وكون هذا الاستناد مرتبطًا برؤيتها لعلاقة القرآن بالمسيحية وإمكان قيامها على الصلة بالمجامع الكنيسة، مما يفوت أحيانًا الإدراك الأقرب لليتورجيات القائمة حول الجزيرة والتي تمثل بصورة أقرب فضاء أكثر احتمالًا للحوار القرآني، كذلك تغييبها بصورة ما لصراع القرآن مع التصورات اليهودية في الجزيرة خصوصًا في مواضع الصراع المسيحي - اليهودي.

انظر: الإنجيل والليتورجيا، الكتاب الأول: المعمودية، جان دانيالو، ترجمة: ميخائيل مليكة، ص١٠٩.

(٢) انظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًّا من العصور الكلاسيكية المتأخرة، صفحة ٥٩١-٥٩٥، ٤٧٢-٤٩٤.

كانت هناك فترة زمنية (*حي الوحي*) تستحق أن نسميها فترة الرحمن، وهي فترة زمنية محددة كان يستخدم فيها اسم الرحمن بشكل شبه حصري. أنه الزمن الذي تشكلت فيه علاقة شديدة الحميمية بين الرب والمؤمنين. بدأت الصلاة تلعب فيه دورًا هامًا، ولم يكن ذلك حصرًا على صلوات شخصيات العائلة المقدسة المسيحية، بل في مرحلة تالية أيضًا كانت صلوات نوح وموسى وإبراهيم، ثم وبشكل خاص صلاة الأمة المسلمة نفسها. تركز سورة الإسراء - وهي سورة أخرى من سور الرحمن - على جوانب مختلفة للصلاة.

لم تكن أهمية الصلاة والدور الذي بدأت في لعبه محصورًا فقط في إرساء قواعد العالم الروحي بما فيه من أنبياء يذكرون من خلال رقيهم ومثاليتهم بقديسين مسيحيين (قارن الفصل الثاني)، بالإضافة إلى الترميز الأخروي للمكان والزمان (قارن الفصل ٣-٥)، وإنما تعدى الأمر ذلك، إذ إنه من خلال الصلاة كان ينفتح عالم ثالث مواز، هو عالم الصلاة الابتهالية الذي يربط تصورات قداسة عن أماكن معينة، يربطها بحضور أنبياء أقدمين. ربما هدفت الآية الأولى من سورة الإسراء إلى اعتماد القبلة الذي كان قد حدث بالفعل وإلى أن تعكس ذلك من خلال قصة الإسراء الروحي [1] بالنبي إلى القدس: سبحان الذي أسرى بعبده ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى (قارن الفصل الثامن) الذي باركنا حوله. ولكن هناك دعوة في الآية ٧٨ من سورة الإسراء للمؤمنين في مكة أيضًا لـ "دخول مبارك"، أي إلى العالم الروحي الذي يدخل المصلي فيه وهو في حالة إحرام، و"الخروج المبارك" من هذه الحالة:

"أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا، وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا، وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا"

(١) تتبنى الأستاذة نويفيرت القول بأن النبي أسرى به روحيًا فقط دون الجسد، وهذا قول لا يقول به معظم المسلمين.

لا يمكن أن نغفل الصبغة المسيحية لصلاة التهجد هذه بما فيها من سهر في ليلة عيد القيامة، ومع ذلك فإن (*هذا التصور الإسلامي*) للصلاة من حيث كونها "خروج" من عالم المادة الأرضي إلى عالم الروح ثم "عودة دخول" المصلين إلى عالم الواقع (*بعد أدائهم للصلاة*)، وهي حركة يطلق عليها بمفهوم المتخصصين "إحرام"، (*هذا التصور الإسلامي*) غير موجود في الشعائر التعبدية المسيحية. لفت ديرك هارتفيج الأنظار مؤخرًا إلى الأفكار السابقة على هذا التصور والتي وردت فيما يعرف باسم أدب "الهيخالوت"[1] (*وهو نوع أدبي مكتوب بالعبرية من العصر الكلاسيكي المتأخر يتناول التجربة الشعورية في عبور الحدود الفاصلة بين المادي والروحي*)[2]. تبقى الصلاة الإسلامية وثيقة الصلة بقصة إسراء النبي الروحي إلى الحرم "الآخر" غير معين المكان والتي حدثت لمرة واحدة - ولكنها خبرة حدثت لآخرين وعلى وجه الخصوص لشخصيات يهودية.

لا تعالج مجموعة سور الرحمن موضوع القرب الإلهي وحده، ولكنها تعالج كذلك عاطفة الرحمة. تمارس فكرة الرحمة دورًا فعالًا كذلك ضمن الوصايا العشر[3] في الآيات من ٢٢ حتى ٣٩ من سورة الإسراء (انظر الفصل السابع). يتميز التجديد في الصياغة القرآنية لوصايا سفر التكوين العشر (إصحاح ٢٠، الآيات من ٢-١٧) بصبغة عاطفية جديدة وبتوجيه الخطاب إلى أعماق النفس البشرية. سيتحقق بعض هذه الوصايا بالفعل بفضل روح الرحمة. فنرى مثلًا كيف أن الوصية برعاية الوالدين تنحى في القرآن منحًا جديدًا في واقع الأمر مقارنة بالوصية الرابعة في الكتاب المقدس وذلك من خلال تركيزها على الوالدين اللذين بلغا الكِبَر وأصبحا ضعيفين، ونرى كيف تنقل صورة علاقة الطفل بالوالدين (*فبدلًا من أن يرعى الأبوان طفلهما، يتم المطالبة بالعكس*) وذلك من خلال التذكير بالأم البيولوجية الحانية التي

(١) انظر بيتر شيفر، أصول التصوف اليهودي، برلين ٢٠١١. Peter Schäfer, Die Ursprünge der jüdischen Mystik, Berlin 2011.
(٢) توسيفتا هاجيجا ٢، ٣-٤.
(٣) ترى الأستاذة نويفرت أن سورة الإسراء تحتوي أيضًا وصايا عشر.

تحمي ولدها: "... واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل: رب ارحمهما كما ربياني صغيرًا" (الإسراء، آية ٢٤). وهنا أيضًا يمكن تذكر الصورة الإلهية التي وردت في المزمور ٣٦، آية ٨ (والصحيح: آية ٧، المترجم): "٧ ما أكرم رحمتك يا الله، فبنو البشر في ظل جناحيك يحتمون". هناك دعوة للتأسي بالله الرحيم في التعامل مع الوالدين. لم يكن لهذا النموذج والمثل الأعلى مكانًا في صورة العالم قبل الإسلام، حيث كان حرمان النفس من الملذات، بل والخشونة "المروءة والجهل" أقرب للواقع آنذاك *(المروءة هنا على اعتبار أنها كانت بغرض التباهي وليس بغرض الإنسانية كما أسلفت المؤلفة)*.

(فهم من هنا) أن الرحمة لم تكن شيئًا موجودًا عندما بدأت عملية التواصل القرآني *(مع الناس)*. لم تبدأ فكرة الرحمة تكتسب أرضية إلا بعد البدء في تبني الاسم المعبر "الرحمن" بالتوازي مع ظهور قصص فترة المرحلة المكية الوسيطة المتعلقة بأصول الدين المسيحي في أفق الجماعة المسلمة وما ركزت عليه هذه القصص من بُعد لاهوتي للخلق لم يكن يشار إليه في النص القرآني حتى ذلك الحين إلا بشكل عابر، وهو البعد الأنثوي.

الفاتحة

سورة مريم وسورة الإسراء هما سورتان لهما شهرة خاصة بين مجموعة سور الرحمن، ولكن هناك سورة ثالثة أثرت ولا تزال تؤثر بشكل أقوى على الجماعة الإسلامية، إنها سورة الفاتحة. اختيرت هذه السورة القصيرة من قبل اللجنة العثمانية لتحرير المصحف لتكون أول سورة فيه، وإضافة إلى هذه الخصوصية للفاتحة من ناحية تصدرها المصحف، فهي في الوقت ذاته نص شعائري محوري يحتفي بفكرة الرحمة الدينية عند المسلمين على غرار الاحتفاء بكلمة eleos "الرحمة" اليونانية في الطقوس المسيحية، حيث تتردد مرارًا العبارة الختامية: برحمتك العظيمة الثرية (تذكرنا في الطقس القبطي: كيرياليسون) وكذلك على غرار الابتهالية اليهودية في صلاة "الرب، مليء بالرحمة" (إل ماليه راحاميم).

١- بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

٢- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

٣- الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

٤- مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

٥- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

٦- اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

٧- صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ

وَلَا الضَّالِّينَ

يشهد للفاتحة ما لم يشهد به لنص قرآني آخر، ألا وهو أنه يحتفي بنشأتها التي كانت في منتصف الفترة المكية على أنها نقطة فارقة. ينعكس هذا التقدير الخاص للسورة من خلال الاحتفاء بذكرها في سورة أخرى تعود لمنتصف العهد المكي، وهي سورة الحجر، آية ٨٧: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (١).

ليست هناك حاجة للشك في أن المقصود بـ "السبع المثاني" التي ذكرت هنا إلى جانب القرآن ككل، هو الفاتحة؛ وذلك لأن الفاتحة التي "تقتبس" منها

---

(١) يمكن الاطلاع على الأدلة التي تنحاز على أن المقصود بالسبع المثاني هو الفاتحة لدى أنجيليكا نويفيرت/ كارل نويفيرت، «سورة الفاتحة»، هل هي فاتحة للنص القرآني أم هي التي تستفتح بها عبادة الصلاة؟، في: فالتر جروس ومحررين آخرين، النص والطريقة والقواعد النحوية. كتاب تذكاري لفولفجانج ريشتر بمناسبة عيد ميلاده الخامس والستين، سانت أوتيلين، ١٩٩١، ٣٣١-٣٥٧.

Angelika Neuwirth/Karl Neuwirth, „Surat al-Fatih. a: ‚Eröffnung' des Text-Corpus Koran oder ‚Introitus' der Gebetsliturgie?, in: Walter Gross/u. a. (Hg.), Text, Methode und Grammatik. Festschrift für Wolfgang Richter zu seinem 65. Geburtstag, St. Ottilien 1991.

عناصر فردية في العديد من السور التي تعود لمرحلة العهد المكي الوسيط تُستحضر مرارًا في سورة الحجر بالذات، وبالتحديد بقدر لا يقل عن اعتبارها سبعًا من المتشابهات، بحيث يمكننا الاعتقاد بوجود علاقة وثيقة جدًا بين كل من النصين [(١)]. تعبر الآية ٨٧ من سورة الحجر عن الوعي الجديد لصاحب الرسالة وجماعته بأنهم أصبحوا الآن يمتلكون أهم العناصر اللازمة لأداء شعيرة، وهي - إضافة لتلاوة القرآن - صلاة يؤديها المسلمون أنفسهم، حيث إن هناك ترابطًا بين ثقة المسلمين بأنفسهم كجماعة مستقلة وامتلاكهم بنية صلبة يمكن الاعتماد عليها لأداء الصلاة. وبوجود الفاتحة أصبح هناك عنصر يمنح الجماعة صوتًا، وهنا يختلف الأمر عن السور الأخرى التي تقتصر على القارئ الذي يتلوها.

يمكننا أن نجد تشابهًا بين سورة الفاتحة والصلاة الربانية أو "أبانا الذي" المسيحية [(٢)]. يجب أن نتعامل مع سورة الفاتحة على أنها تخلو من الصيغة الاستفتاحية "بسم الله الرحمن الرحيم" التي تبدأ بها السورة، وهي الصيغة التي تتصدر بها جميع سور القرآن (كذا المؤلفة)، ومن ثم اعتبار هذه الصيغة إضافة للنص، حيث إنها ليست من السورة نفسها؛ لأن السورة تبدأ بالآية ٢ والآية ٣، واللذان يمثلان معًا صيغة حمد: "الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم"، وهي بهذا تتضمن أقوى إشارة على الإطلاق للتعبير عن الرحمة كصفة لله مع لقبه الجديد "رب العالمين". رغم ورود هذا اللقب الجديد لله -رب العالمين- بالفعل في سورتين سابقتين على سورة الفاتحة، في سورة

(١) انظر قائمة المشتبهات السبع للفاتحة، في سورة الحجر، أنجيليكا نويفيت، دراسات عن التركيب، صفحة ٣٤٠، وعن تأكيد ورود ذكر الفاتحة داخل القرآن: أنجيليكا نويفيرت، المرجعية والنصية في سورة الحجر، بعض الملاحظات على «العملية التشريعية في القرآن وظهور الجماعة، في: عيسى بولاتا (المحرر)، التراكيب الأدبية في المعنى الديني للقرآن، ريشموند/ كورزون ٢٠٠٠، ١٤٣-١٧٢.

Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition.

Angelika Neuwirth, Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr: Some Observations on the Qur'anic „Canonical Process" and the Emergence of a Community, in: Issa Boullata (Hg.), Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'a¯n, Richmond/Curzon 2000.

(٢) هلموت فينكلر، الفاتحة والصلاة المسيحية، في: مجلة الدراسات السامية، ٦ (١٩٢٨) صفحة ٢٣٨-٢٤٦.

Helmut Winkler, Fa¯tih. a und Vaterunser, in: Zeitschrift für Semitistik 6 (1928).

التكوير الآية ٦ (والصحيح: الآية٢٩، المترجم) كإضافة متأخرة وفي سورة القلم، الآية ٥٢ (وما هو إلا ذكر للعالمين)، إلا أنه لم يذكر هناك بشكل بارز. ولم يكن مرتبطًا بالتأهيل "الرحمن الرحيم". فماذا تعني عبارة: رب العالمين، على وجه الدقة؟ المراد من "العالمين" هم البشر، حسبما يتفق عليه التراث والبحث العلمي. ولكن المفردة اللغوية "عالم" لا تعني "إنسان"، بل "عالم"، وجمعها "التكسيري" ليس "عالمون/ عالمين، بل عوالم. والأصل أن "جمع المذكر السالم" الذي ينتهي بواو الجماعة، يصف وفقًا لقواعد الصرف العربية كائنات ذات روح، وبناء على ذلك فإنه لا يمكن أن يكون المراد بـ العالمين "العوالم". تفادى بعض مترجمي القرآن مثل رودي باريت وهارتموت بوبتسين هذه المشكلة، حيث ترجمها باريت بـ "رب سكان الأرض" وترجمها بوبتسين بـ "رب الناس في جميع العالم"، في حين فضل محمد عبد الحليم ترجمتها بـ "رب العالمين"، وترجمها آخرون من أمثال آرثر اربري[1] بـ "رب كل الكائنين" في محاولة منهم لنقل المعنى. ولكن إذا كان المراد بالعالمين هم الناس، فلما لم يعبر عنها بـ: رب الناس، حسب التعبير الذي ورد مرة واحدة بالفعل في القرآن وبالتحديد في سورة الناس؟ إذن لفظ "العالم" يلعب دورًا محوريًا في تحقيق المعنى المراد. تعود حيرة المترجمين إلى نقص الاطلاع على

---

(١) تعقيب المراجع النقدي: آرثر جون آربري Arthur John Arberry، (١٩٠٥- ١٩٦٩)، مستشرق إنجليزي ولد في بورتسموث، وقد حصل على منحة في دراسة الكلاسيكيات، فدرس اليونانية واللاتينية في جامعة كامبريدج، وحصل على البكالوريوس من كلية برمبوك، توجه لدراسة اللغات الشرقية بتوجيه من أستاذه منسن، ودرس العربية على يد ألن نيكلسون، وكانت زمالة آربري بالقاهرة، وقد عين رئيسًا لقسم الأداب بالجامعة المصرية «جامعة القاهرة». اهتماماته الرئيسة تركزت في التصوف الإسلامي والأدب، وفي ١٩٣٥، نشر كتاب «المواقف والمخطابات» للنّفري، وترجمه للإنجليزية، كما عمل على فهرسة المخطوطات العربية والفارسية، وترجم عددًا من أعمال الشاعر والمتصوف والفيلسوف الهندي محمد إقبال، وتعتبر المهمّة الأبرز التي قام بها أستاذ اللغات الشرقية ورئيس كرسي اللغة العربية بمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية وأستاذ كرسي توماس آدمز في جامعة كمبريدج، هو ترجمته للقرآن إلى اللغة الإنجليزية، فقد ابتدأ مشروعه بترجمة آيات مختارة من القرآن في الخمسينيات، ثم أصدر ترجمته المفسرة عام ١٩٥٥، بعنوان «the Koran interpreted» في مجلدين.

من كتبه، «Sufism, an account of the mystics of Islam، قصص المتصوفة في القرآن، ١٩٥٠»، و «Aspects of Islamic Civilization: As Depicted in the Original Texts، وجوه المدنية الإسلامية كما هو موضح في النصوص الأصلية، ١٩٦٤»، «Religion in the Middle East، الدين في الشرق الأوسط، ١٩٦٩».

المعنى اللاهوتي الذي اكتسبته كلمة "عالم" في العصر الكلاسيكي المتأخر، حيث أصبحت كلمة "عالم" تستخدم للتعبير عن كل من عالم الدنيا وعالم الآخرة. تماثل الكلمة العبرية "ربون عولام" الكلمة العربية رب العالمين بفتح اللام والميم (أي كمثنى لكلمة عالم)، أو ربما تعني رب العالم المفرد (*بكلتا صورتيه*). *تحدثت صيغة الإيمان النيقية عن الأبدية* (Aion) القادمة وقصدت بذلك العالم المقبل. إنه تداعي المعاني الأخروية الذي حول كلمة "عالم" إلى لفظة "رب العالمين"، وبهذه الفرضية تصبح الصيغة الصرفية هي الأخرى قابلة للتفسير. ترد هذه الكلمة في القرآن في حالة المجرور دائمًا **العالمين** وهي صيغة أقرب لأن تفسر بأنها نوع من الإدغام أو الإدماج، حيث اختفى منها حرف الألف عند وصلها مع كلمة **العالمين**، لتصبح عالمين بدلًا من عالمَين، لأسباب تتعلق بوقع الكلمة، وذلك لأسباب رخامة النطق. وكانت الدقة تتطلب أن تترجم العبارة بـ "رب الذين من هذا العالم ومن العالم الآخر"، ولكن إتمام ذكر المعنى المطلوب بهذا الشكل سيتعارض مع البنية الشعرية للغة القرآنية، لذلك كان التمسك بـ "رب العالمين" كاختصار لـ "رب سكان العالمين".

يسترد الإنسان الذي كان في وضع سيئ للغاية في سور المرحلة المكية الأولى (قارن سورة العصر، الآية ٢) "إن الإنسان لفي خسر"، يسترد اعتباره من خلال ذكر الاسم الجمعي "العالمين" والذي يرد غالبًا مرتبطًا مع ذكر الله (الرب) كحاكم في هذا العالم والعالم الآخر، وأصبح (الإنسان) يعرف الآن كإنسان من هذا العالم ومرتبط في الوقت نفسه بالعالم الآخر (homo-eschatologicus) أي على أنه إنسان منتمي للعالمين، إضافة إلى كونه مرتبطًا بربه من خلال وضع الرب الجديد، حيث إن الله هو رب العالمين المزدوج، ويتشارك الناس معه حقهم في هذه المواطنة المزدوجة. هنا في القرآن تتجلى مكانة فريدة للإنسان: فبينما الرب في "ربون عولام" العبرية هو وحده المرتبط بالعوالم ويخاطبه الناس بهذه الصفة في الوقت الذي لا يسكن الإنسان نفسه كلا العالمين، وعلى الجانب المسيحي، وبينما ينظر التقليد المسيحي للأبدية القادمة "العالم الآخر" على أنها موضع الأمل الذي لم يصل إليه البشر بعد،

فإننا نرى أنه من خلال الرسالة المحمدية، يكون رفع الإنسان إلى مرتبة النبلاء الأخروية قد اكتمل. في القرآن يتقاسم الاثنان، الرب والإنسان نفس امتياز الارتباط بالآخرة. ويكاد يشبه الترابط الصرفي لكل منهما ببعضهما البعض بهذا الشكل الوثيق الأصرة العائلية. ورغم أن الله لا يتم مخاطبته في الفاتحة بالكلمة "أبانا"، إلا أن تعبير "رب العالمين" لهو تعبير عن رباط أقوى.

وإذا كان نص الآية التالية هو الرحمن الرحيم، فلا يمكن اعتبار الرحيم تكرارًا، بل ترجمة للاسم، لتأكيد إبراز بُعد الرحمة الذي يتضمنه اللقب الجديد للرب. لا يسلك اللقب الجديد، ملك يوم الدين مسلكًا جدليًّا وإنما يأتي متممًا لكون الله رحيمًا، وذلك لأن الله هو ضامن العدالة أيضًا. ومن خلال دوره في الآخرة كمعيد للنظام بعد أن يتفكك الكون، يستعيد اهتمامه بالإنسان وهو اهتمامه القديم الذي سبق الوجود. وفي الوقت ذاته فإن ملك يوم الدين هي تأكيد للدور الذي تقلده في الأديان المجاورة، حيث يظهر كقاضٍ أخروي أو كمهيمن، العدالة هي أهم وعد للآخرة.

وبعد هذا التمجيد القصير تتوجه الجماعة المسلمة لله كربٍّ واحد تقدسه، وترفض ما يمارسه الوثنيون الذين يدعون عددًا من الآلهة. أما الدعاء الختامي بالهداية فهو نهاية بالغة التعبير حيث تشير البدائل الثلاثة والتي رُفِض منها اثنان، لاختيار الجماعتين السابقتين واللتان لا يجب اتباعهما أو رفضهما. (١- *الذين أنعمت عليهم*، ٢- *غير المغضوب عليهم*، ٣- *ولا الضالين*) فما هو الطريق الصحيح؟ يتم التعرف على هذا الطريق من خلال الاستبعاد، من خلال التمايز عن المجموعتين المنافستين، واللتان يتم تقديمهما هما أيضًا على أنهما على أحد الطرق الموصلة لله، ولكن تصنيفهما لا يخلو من إشكالية.

خلافًا للآية الأخيرة من المزمور الأول، وبعد الخبرة المتحصلة في العصر الكلاسيكي المتأخر (*على اعتبار أن القرآن من هذا العصر*)، فإن الحديث هنا لا يدور عن طريقين ملتبسين، بل عن ثلاثة طرق مرتبطة على ما يبدو بجماعات تاريخية. ليس من السهل تحديد المجموعة الأولى بشكل يقيني،

تلك المجموعة المشار إليها بقوله: **الذين أنعمت عليهم**، حيث تصف هذه الصياغة في مكان آخر من القرآن (سورة مريم، الآية ٥٨) بأنهم قوم صالحين ميزهم الله بشكل عام. ولكن يمكن هنا التفكير بشكل خاص في المسيحيين الذين برزوا في فترة المرحلة المكية الوسطى والذين ركز القرآن على قصصهم في هذه الفترة، تلك القصص التي ربط القرآن بين شخصياتها الرئيسية والنعمة أو الرحمة الإلهية، مثل شخصية زكريا الذي سيقت قصته كدليل على النعمة والفضل: "ذكر رحمة ربك عبده زكريا" (سورة مريم، الآية ٢)، وفي الآية ٥٨ من سورة مريم، وهي إضافة تمت في العهد المدني. يبرز المسيحيون بشكل خاص تحت المعنيين بـ: "أنعمت عليهم": "إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيًا".

أما "**المغضوب عليهم**" فربما قصد بها اليهود الذين استحقوا في الوعي المسيحي غضب الله بسبب نقضهم لعهدهم مع الله، ولكن الفئة المذكورة في سورة الفاتحة تبدو وكأنها نموذج كان موجودًا بالفعل أكثر من كونها انتقادًا واقعيًا.. أما الصنف الثالث "**ولا الضالين**" فهو واضح بشكل لا لبس فيه؛ وذلك لأن الضلال دائمًا ما يتهم به الوثنيون المعاصرون. ولا تسعى الآية الأخيرة من سورة الفاتحة على ما يبدو لإحداث استقطاب، بقدر ما تهدف للتعبير عن رغبة المصلين أن يسلكوا طريقًا لم يكشف عنه في القصة حتى ذلك الحين.

أي إن الفاتحة، إذا أردنا أن نصنفها من حيث النوع، هي صلاة أو قُل دعاء. شبهت الفاتحة بشكل مختلف بصلاة "أبانا الذي"، والتي تعود هي الأخرى إلى مؤسس آخر للتراث الديني نفسه، وهو هنا يسوع. من المفترض أن كلا من النصين يشتمل على سبع آيات، كلاهما مركب من عناصر متشابهة، من الثناء الترنيمي والدعوات، وينتهي كل منهما بتصريح متعارض: سورة الفاتحة: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم **ولا الضالين**"، أما الآية المقابلة في الصلاة المسيحية فهي: "**ولا تدخلنا في التجربة**، ولكن نجنا من الشرير".

فهل الفاتحة نوع من "أبانا الذي" جديدة، حسبما افترض تيودور نولدكه وغيره؟ هناك بالطبع تشابه بين جنس النصين ومكانتهما، ولكن هناك خلافات جوهرية بينهما: فليس الخطاب بـ "أبانا" مساويًا للخطاب بـ "رب العالمين"، فالأخير يؤكد على المكانة المتعالية للمخاطَب، حتى وإن كانت "رب العالمين" بدورها أيضًا تعبيرًا عن القرب الحميمي. كما أن "إياك نعبد وإياك نستعين" تذكر هي الأخرى بآية "ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك" التي تتشابه فيها نهاية العبارتين "ملكوتك – مشيئتك" من ناحية تكرار ضمير المخاطب على غرار التشابه مع "إياك نعبد وإياك نستعين". ومع ذلك فإن الآية الأخيرة في الفاتحة تنم عن عقيدة مختلفة عن العقيدة التي تتضمنها صلاة "أبانا الذي" المسيحية، حيث تتعلق بالتصنيف المختلف تمامًا للشر في كل من النصين، الشر في سورة الفاتحة يكمن في "الطريق الخاطئ"، بينما يعشش هذا الشر في حالة صلاة "أبانا الذي" في روح الإنسان كفرد، الروح التي يجب حفظها من الفتنة/ التجربة. لا يتكون الشر الذي يدعو التقيُّ المسيحيُّ الله أن ينجيه منه، من اتباع طريق خاطئ، بل هو موجود منذ الخطيئة الأولى داخل الإنسان، حيث يمكن أن يُوقَظ مرة أخرى من خلال الابتلاءات، أي إن كلًّا من النصين يقوم على تصور مختلف للإنسان.

من المهم بمكان أن (*تعرف أن*) الفاتحة تتصدر المصحف، ولكن هل يعود الفضل في تسمية الفاتحة بهذا الاسم إلى تبوؤها هذا المركز؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال بشكل جازم، أما ما تفتتحه الفاتحة بشكل لا جدال فيه، فهو الصلاة، وبالتحديد شعيرة الصلاة التي تتألف من عدة نصوص قرآنية، يُفتتح كل منها أيضًا بالفاتحة. تشبه الفاتحة في هذه الوظيفة، كمدخل، قريباتها في التراثين اليهودي والمسيحي.

تبدأ صلاة الفرض اليهودية "أميداه" بالكلمات: "مبارك أنت يا الله" (باروخ أتا أدوناي بالعبرية)، والتي تساوي الحمد لله رب العالمين، وبمثل ذلك يبدأ القداس الإلهي بحسب القديس يوحنا بترنيمة الحمد: ("مباركة هي مملكة الآب والابن والروح القدس، الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين"). أسفرت المقارنات

التي أجريت بين النصين عن القليل من الاختلافات الجوهرية فقط، مثل صيغة الثالوث في الصلاة المسيحية، ولكنها تقابل في الفاتحة أيضًا بالصيغة ثلاثية الأعضاء: رب العالمين، الرحمن الرحيم، والتي تذكر فيها الصفات الإلهية الثلاث بالاسم، حيث تذكر الله كـ "رب" وبذلك كقاض على الناس في كلا العالمين وكـ "رحمن"، وكـ "رحيم". لدينا في كلتا الصلاتين، القرآنية والصلاة الخاصة بالكنيسة الشرقية، استخدام ترنيمي للنص، يُواصَل في الفاتحة من خلال توصيفين متعددي الأجزاء (الآية ٢ والآية ٣)، في حين أن هذا الاستخدام الترنيمي يملأ جملة معقدة في النص المسيحي (اليوناني). تتضمن هذه الجملة - إضافة إلى تعبير "يا رب ارحم" التالي مباشرة والذي يمثل الجواب النغمي - تتضمن جميع العناصر الأساسية للجزء الأول من الفاتحة: أولا الثناء، eulogein حمد، ثم الإشارة للمملكة الأخروية basileia tou theou، ملك يوم الدين (الآية ٤)، أو السلطان على الزمن الآتي والخلد: "الآن وأبد الدهور"، nyn kai aei kai eis tous aionas ton aionon، رب العالمين (الآية ٢)، وختامًا تتضمن فكرة الرحمة التي يعبر عنها بشكل متكرر في الصلاة المسيحية من خلال ترنيمة kyrie eleison يا رب ارحم، وتساوي الرحمن الرحيم. وفي مقابل الآيتين، (إياك نعبد، وإياك نستعين) واللتين تتكرر فيهما لفظة "إياك" يمكن ذكر دعوات تضرع مشابهة من صلوات أخرى، مثل صلاة قداس القديس يوحنا (كجواب على الصلاة الرئيسية)، وهو ما توضحه النسخة العربية لهذه الصلاة بطريقة أكثر وضوحًا: "إياك نسبح، إياك نبارك، إياك نشكر يا ربنا، ومنك نطلب يا إلهنا". يمكن إثبات وجود أوجه تشابه أخرى بين الجزء الثاني من الفاتحة، مع صلاة الشفاعة [1] التي تلي الترنيمة في الطقوس المسيحية، مما يزيد بشكل هائل من منطقية افتراض أن الفاتحة كمقدمة لشعيرة صلاة، هي امتداد لتراث افتتاحيات صلوات أقدم، وذلك إلى جانب زيادة منطقية الفرضية التي يمثلها هلموت فيتكلر [2]، والتي ذهب فيها إلى أن الفاتحة هي صلاة "أبانا الذي" الإسلامية. ربما قامت الفاتحة بكلتا الوظيفتين أثناء فترة نشأة القرآن وهاتان الوظيفتان

(١) أنجيليكا نويفيرت، سورة الفاتحة، ٣٣١-٣٥٧.
(٢) هلموت فيتكلر، الفاتحة وصلاة أبانا الذي المسيحية.

هما أولًا وظيفة صلاة الجماعة، وثانيًا وظيفة الجزء التمهيدي الافتتاحي لأحد الصلوات، وبذلك تمثل الفاتحة خطوة مهمة في تطور الجماعة (القرآنية).

دأب الباحثون حتى الآن على اعتبار الفاتحة جزءًا من القرآن ونصًا من نصوص التنزيل والرسالة، وليس نوعًا من النصوص التكميلية الذي تم تصدير المصحف به كـ "نص إضافي"، رغم أنه من الواضح أنه كان يراد لها أن تكون نصًا شفهيًّا للصلاة. من الممكن تفسير موقف الباحثين هذا من خلال النظرة السائدة للقرآن كنص تم كتابته خطيًّا، ولا ينظر إليه كنص تعبدي الهدف منه هو التلاوة *(وليس التدوين ويعتمد في استخدامه في الصلاة على نصوص أخرى تكميلية).*

لم يتم التشكيك أبدًا على الجانب الإسلامي في مكانة الفاتحة كنص شديد الخصوصية: هناك حديث نبوي رواه العالم الموسوعي السيوطي (توفي عام ١٥٠٥م) يختصر تفرد سورة الفاتحة [١]، حيث يروي عن النبي أنه "خرج على أُبَي بن كعب [٢]، وقال: ألا أعلمك سورة ما أنزل في التوراة ولا في الزبور ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلها؟" قلت: بلى، قال: "... قال: "فكيف تقرأ إذا قمت تصلي؟ فأجاب ابن كعب: "بأم الكتاب"، فقال النبي:

والذي نفسي بيده: ما أنزل في التوراة ولا في الزبور ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلها، هي السبع المثاني".

أصبح القرآن يبدأ بهذه الصيغة التي تعرف بـ "البسملة"، وذلك دون اعتبار لحقيقة أن استدعاء ذكر اسم الله (البسملة) "بسم الله الرحمن الرحيم" في بدايات السور لم يحدث إلا في إطار تطبيق عملية توحيد النص في منتصف الفترة المكية على ما يبدو. تبدو قَرابة هذه البسملة بسورة الفاتحة واضحة

(١) عبد الرحمن ابن الكمال جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور، القاهرة ١٩٨٣، صفحة ١٣.

(٢) كان أبيّ بن كعب من كتبة النبي، وتعود إليه على جانب كاتب آخر، ابن مسعود، المصحف السابق لمصحف عثمان، الأشهر، انظر: أرثر جيفري، مواد لتاريخ نص القرآن، المصاحف القديمة لايدن، ١٩٣٧.

Arthur Jeffery, Materials for the History of the Text of the Qur'a¯n: The Old Codices, Leiden 1937.

وصريحة، بل ربما كان من الممكن التحدث عن أن البسملة تضغط جوهر مضمون الفاتحة في عبارة واحدة: ألا وهو الصورة الفريدة للرب كرحمن. من خلال جعل البسملة القرآن يبدأ بهذه الصورة للرب، ومن خلال وضعها في مقدمة جميع السور الأخرى للقرآن بهذه الصورة للرب، تشفر البسملة النص القرآني كله بالإطار الفكري للرحمة.

ترتبط الرحمة بشكل وثيق بالقرب الإلهي مما يجعلها ترتبط بالصلاة. ظل "العالم التعبدي المقابل" الذي تأسس في مكة والذي تشكل في سورتي الإسراء ومريم إضافة إلى الفاتحة، موجودًا في العبادة المدنية (*فترة المدينة*) وفي الأخير في عبادة ما بعد القرآن، حيث ظلت تلاوة الفاتحة والإحرام للصلاة، أي "الدخول" في عالم روحي، عناصر أساسية للصلاة. بالتأكيد شهد عالم الصلاة المقابل تغيرًا جوهريًا في المدينة، وذلك عندما أُمِرَ المسلمون من خلال نص قرآني باستقبال الكعبة بدلًا من القدس المتخيلة التي كانوا يتوجهون إليها في صلاتهم منذ منتصف العهد المكي. مع تراجع طقوس الصلاة التي كانت تتم في الأصل في جو روحي تام (*من حيث استقبال المسلمين القدس المتخيلة في قبلتهم مستشعرين قصة بني إسرائيل ومستلهمين منها الصبر على ما هم فيه في مكة*)، أصبحت هذه الطقوس تستدعي في الواقع التاريخي ويتم "تقريبها للواقع" أحيانًا (*وذلك في مرحلة المدينة واتخاذهم الكعبة قبلة وارتباط هذا بواقعهم هم المعاش*)، وإن كان هذا ليس بصورة مستمرة (*لأن الروحانيات عنصر مهم في الصلاة*).

ربما كان الفضل في نجاح الصلاة الإسلامية في أن تدمج القبلة الجديدة للصلاة نحو مكة في إطار الشعائر، يرجع لما تم استكماله من قبل عندما تم صبغ مكة بطابع سيناء/ القدس لتصبح مكة مكانًا له قدسية يعود أصلها للكتاب المقدس، وكذلك ربما عاد الفضل في هذا بشكل خاص لقوة تأثير الفاتحة التي تشكلت بقوة من خلال عقيدة الرحمة والإيمان باليوم الآخر.

الفصل السابع

وصية النبي موسى إلى الجماعة القرآنية

أو الوصايا العشر

مرة أخرى يتقابل العدل مع الرحمة في *(النسخة القرآنية من)* الوصايا العشر، وذلك في سياق تشاركي وقريب من بعضه البعض من خلال سورة الإسراء في الآيات ٢٢-٣٩. إذن هي وصايا تحظى بدعم الإله ولذا ينتظر منها أن تحقق العدل، لكننا نجد هنا مفهومًا مختلفًا للعدل يتم صياغته في هذه الآيات بطريقة ملفتة للأنظار، إذ هو عدل يستند في إقامته على تفعيل الرحمة أولًا.

اقتصر الاهتمام بهذا النص على مباحث الاستقبال التاريخي له، وعند إمعان النظر يجد المرء فيه نصًا هامًا من حيث كونه علامة فارقة في طريق الجماعة المسلمة نحو فهم جديد للذات يقوم على أن الجماعة أصبحت الآن مجتمعًا يقوده نبي في عصر تسوده جدالات العصر الكلاسيكي المتأخر.

لم تحظ حتى الآن الوصايا العشر القرآنية وموقعها في خطاب القرآن الداخلي بالاهتمام المناسب، ربما لأنها ترد في النص القرآني بشكل غير متوقع وبلا مقدمة موضحة. ذكر القرآن بشكل عابر حدث تسليم الألواح "متان توراة" *(كتبتها المؤلفة بالعبرية في إشارة للتشابه بين الحدثين التوراتي والقرآني)* في سورة طه الآية ٨٠ وهي من سور المرحلة المكية الوسطى، ولم يتناول هذا الحدث بشكل مفصل إلا فيما بعد وبالتحديد في سورة الأعراف الآية ١٤٥ وما يليها. لا يحدث ربط صريح في القرآن بين الوصايا العشر القرآنية وبين النبي موسى، ولكن لم تختبر التوافقات التي بين القرآن والكتاب المقدس من قبل المطلعين على الكتاب المقدس. منذ فترة ليست قريبة، وقع بعض الباحثين المتخصصين في بحوث الاستقبال التاريخية على أوجه الشبه المشتركة وحكموا بأن الوصايا القرآنية هي نسخة من الوصايا العشر في الكتاب المقدس [1]، ولكن في البحوث الحديثة تم التقليل من

(١) هارتفيج هيرشيفلد، مساهمات في تفسير القرآن، برلين/ لايبتسيج، ١٨٨٦،
Hartwig Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Koran, Berlin/Leipzig 1886.
يتحدث المؤلف بجرأة شديدة بعض الشيء عن "إعادة إنتاج قرآني للوصايا العشر"، ومع ذلك فإنه

هـذا وأصبح يشـار إليها بأنها تتوافق بشـكل تقريبي فقـط مـع نـص الوصايـا في الكتـاب المقـدس (١). كمـا أن الاعتـراف بقـرب النـص القرآنـي مـن نـص الكتـاب المقـدس لا يعنـي منحـه تأثيرًا يشـبه بشـكل مـا تأثير مفهـوم "حـدث تسـليم الألـواح" (مثـان تـوراة) فـي الكتـاب المقـدس. يجـري طمـس أهميـة وصايـا القـرآن العشـر الداخليـة علـى أيـدي معظـم الباحثيـن مـن خـلال عـدم اعتمادهـم فـي معالجـة هـذه الوصايـا علـى الآيـات مـن ٢٢-٣٩ مـن سـورة الإسـراء، وإنمـا هـم اعتمـدوا علـى تنقيحاتهـا التاليـة التـي وردت فـي سـورة الأنعـام؛ بـل ومـا بعـد ذلـك فـي سـورة البقـرة واتخاذهـا كنقطـة بدايـة فـي التحليـل (٢). الوحيـد الـذي تعـرف فـي سـورة الإسـراء فـي الآيـات ٢٢-٣٩ علـى "مدونـة سـلوكية أخلاقيـة فريـدة للمسـلمين" هـو دابليـو برينـر، حتـى وإن رأى أن خلـف هـذه المدونـة مسـعى للتنافـس مـع موسـى (٣).

لا يحصـى منهـا عشـرًا، بـل تسـعًا فقـط، يربـط بيـن عددهـا وآيـات موسـى التسـع المذكـورة فـي نفـس السـورة، سـورة الإسـراء، الآيـة ١٠١، فـي مقابلـة سـورة النمـل، الآيـة ١٢)، فـي حيـن أن الإشـارة الأصليـة لنصـوص القـرآن المأخـوذة مـن الكتـاب المقـدس، (هاينريـش شـباير، قصـص الكتـاب المقـدس فـي القـرآن، ٣٠٥-٣١٠- Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran) لا تذكـر تحـت عنـوان الوصايـا العشـر سـوى وصايـا متناثـرة لهـا وقـع يشـبه مـا جـاء فـي الكتـاب المقـدس، شـتيفان شـرايزر Stefan Schreiner, Der Dekalog der Bibel und der Pflichtenkodex für den Muslim, in: Judaica 43 (1987). تقـدم الوصايـا العشـر للكتـاب المقـدس ووثيقـة الأوامـر الإلزاميـة للمسـلم، (فـي جودايـكا ٤٣ (١٩٨٧)، صفحـة (١٧١-١٨٤) مقارنـة مسـتفيضة، تريـد أن تبرهـن علـى أن "محمـد كان يضـع الوصايـا العشـر الكتابيـة التـي كان يعرفهـا جيـدًا، نصـب عينيـه، عندمـا أراد وضـع مدونـة التزامـات المسـلم" (١٧١).

(١) مـن هـؤلاء، وبشـكل خـاص كيـث ليفينشـتاين، الوصايـا، Keith Lewinstein, Commandments, in: EQ I, 365-367. ، حيـث لـم يعـر الوصايـا داخـل الخطـاب القرآنـي أي اهتمـام.

(٢) وذلـك وفـق هانـز تسـيركر، القـرآن، مداخـل وقـراءات، دار مشـتات، Hans Zirker, Der Koran. Zugänge und Lesarten Darmstadt 1999، كارل برينـر، فلتعـش فـي حريـة، الوصايـا العشـر، الصـادر بمناسـبة الأسـبوع المسـيحي اليهـودي الحـادي عشـر للكتـاب المقـدس فـي يوليـو ٢٠٠٢. Karl Prenner, Du sollst in Freiheit leben – der Dekalog, 11. sterreichische Christlichjüdische Bibelwoche 15.-20. Juli 2002, Graz 2002. (نسـخة مطبوعـة، تقتصـر الدراسـة علـى تعريفـات)، وكذلـك زيباسـتيان جونتـر، قـل يـا أهـل الكتـاب تعالـوا إلـى كلمـة سـواء بيننـا وبينكـم: الوصايـا العشـر والقـرآن، فـي: مجلـة الدراسـات القرآنيـة ٩ (٢٠٠٧) ٢٨-٥٨، تبـدأ بآخـر الوصايـا، يركـز المؤلـف علـى التفسـير. Sebastian Günther, O People of Scripture! Come to a Word Common to You and Us: The Ten Commandments and the Qur'an, in: Journal of Qur'anic Studies 9 (2007)).

(٣) وليـام برينـر، حـوار إسـلامي، الصـادر فـي: وليـام برينـر/ سـتيفان د ريكـس، دراسـات فـي التراثيـن الإسـلامي واليهـودي، ، أطلنطـا ١٩٨٦-٦٧-٨٤. William M. Brinner, An Islamic Decalogue, in: William M. Brinner/Stephen D. Ricks (Hg.), Studies in Islamic and Judaic traditions, Atlanta 1986

من المعلوم أن التراث الإسلامي - الذي لا ينتظر منه في حالة عدم ذكر اسم النبي موسى بشكل صريح في نص قرآني ما، أن يحيل هذا النص إلى نص من الكتاب المقدس - يعلم بوجود تعبير في الكتاب المقدس اسمه "الكلمات العشر" (*عسرت ها ديباريم بالعبرية*)، أو العشر الكلمات (سفر التثنية، إصحاح ١٠، آية ٤)، ولكنه يربط هذه الكلمات العشر بـ"الآيات التسع" لموسى كما وردت في سورة الإسراء، آية ١٠١ وقارن أيضًا سورة النمل الآية ١٢، ولكن دون اعتبار الآيات ٢٢-٣٩ من سورة الإسراء.

ولم يتعرف سوى المفسرين المتأخرين على هذه "الكلمات العشر" في القرآن، حتى وإن لم يروا هذه الكلمات في الآيات من ٢٢-٣٩ من سورة الإسراء، بل في التنقيح الذي لحق بها فيما بعد في سورة الأنعام. أي إن هناك سجالًا تفسيريًا بشأن الوصايا العشر[1]، ولكنه بمنأى عن بحثنا نحن هنا عن تأثير الوصايا على تطور النص وتطور الجماعة.

لم تكن الموافقات والتشابهات الدلالية بين عدد من الأوامر والنواهي في الكتاب المقدس وبينها في القرآن هي وحدها العامل المهم في بناء هوية مميزة للجماعة المسلمة الصاعدة، ولكن الأهم كان هو طريقة صياغة نص قائمة الوصايا وتصديره بصيغة حاكمية هي: **"وقضى ربك"** وهي صيغة تظهر لأول مرة مع مجموعة الآيات ٢٢-٣٩ من سورة الإسراء وتقدمها بوضوح على أنها إعلان له طبيعة الميثاق.

يعد هذا الإعلان بلا شك أمرًا جديدًا على النص القرآني؛ ليس لأنه لم يكن هناك في القرآن من قبل قواعد لضبط السلوك الأخلاقي، ولكن لأن هذه القواعد أخذت هنا شكل قوائم للفضيلة، وطريقة قوائم الفضيلة هذه هي نوع من النصوص يعود أصله إلى سياق ديني آخر هو سياق الرهبنة، وهي في الأصل كانت قوائم تركز بالدرجة الأولى على الرقابة الطقوسية وحياة الزهد الفردي إضافة إلى أعمال الخير الفردية، ولكنها لم تهتم كثيرًا بمعايير السلوك الاجتماعية اليومية. انصب التركيز في قوائم الرهبان على الزهد وهو ما ظل

(١) زيباستيان جونتر، يا أهل الكتاب! يتتبع أصل الوصايا في التفاسير.

محل اهتمام النص القرآني في مراحله المتأخرة وكان طابعًا مميزًا للعبادة الإسلامية بصورة كبيرة. غالبًا ما يرتبط ورود القوائم الخاصة بقواعد الفضيلة بذكر نموذجها المقابل وهو قائمة الذنوب، وهذا يتضح بشكل خاص في الآيات من ٢٢ إلى ٣٥ من سورة المعارج:

سورة المعارج

خطاب تهديدي وتوبيخ للإنسان:

١٥ كَلَّا إِنَّهَا لَظَىٰ

١٦ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ (في الأصل الألماني: تحرق فروة الرأس)

١٧ تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ

١٨ وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰ

١٩ إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا

٢٠ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا

٢١ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا

قائمة الفضائل:

٢٢ إِلَّا الْمُصَلِّينَ

٢٣ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ

٢٤ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ

٢٥ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ

٢٦ وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ

٢٧ وَالَّذِينَ هُم مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ

٢٨ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ

٢٩ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ

٣٠ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

٣١ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ

٣٢ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ

٣٣ وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ

٣٤ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ

٣٥ أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُكْرَمُونَ[١].

نرى في "نغم" هذا النص كيف تكتسب مجموعة الآيات المذكورة تأثيرها من خلال سلسلة ابتهال تبدأ بـ "الذين"، وندرك على الفور أن هذا النوع من النصوص هو نمط مستقل بذاته. كشف نيكولاي سيناي عن وجود علاقة وثيقة بين مثل هذه القواعد السلوكية وأدب الرهبنة السوري: ".. يمكننا عادة أن نسوق على الفور العديد من الأدلة من الأدب السرياني المسيحي على تصورات ومصطلحات كتابية ثبت وجودها في معظم السور الأولى للقرآن، وهي أدلة تتجاوز كونها مجرد تقاطع دوافع فردية. وحسبما بين تور آندريا[٢]، فإن أدب الزهد أو المواعظ السرياني (الميامر) يعكس تدين مصطبغ بالخوف

(١) انظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول، صفحة ٤٣١-٤٥١.

(٢) تور أندريا، أصل القرآن والمسيحية، ستوكهولم ١٩٢٦.

Tor Andrae, Der Ursprung des Islam und das Christentum, Stockholm 1926

تعقيب المراجع النقدي: تور أندريه Tor Andræ، (١٨٨٥ - ١٩٤٧)، مستشرق سويدي، هو أستاذ تاريخ الأديان في جامعة ستوكهولم، وراعي كنيسة أبسالا وأسقف لينكوبينغ ووزير للشؤون الدينية، يعتبر أندريه واحدًا من أهمّ المستشرقين الذين بلوروا فكرة التأثير المسيحي في الإسلام، حيث يَعْتَبِر للمسيحية أثرًا في كلّ ما يتعلّق بالإسلام في نشأته، حيث يعتبر أنّ النبي محمدًا أخذ معرفته شفاهة عن بعض مسيحيي الجزيرة، وكذلك في نشأة التقاليد اللاحقة الحافّة بالإسلام مثل التصوّف. له عددٌ من الكتابات المهمّة في المسيحية وفي التصوّف وعلم النّفس وتاريخ الأديان والسّيرة، على رأسها كتابه: «المسيحية الدين الكامل» وكتابه: « Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben Seiner Gemeinde»، محمد حياته وعقيدته»، الصادر عام ١٨٣٠، وهو كتاب واسع الانتشار تُرْجِم إلى لغات عدّة، وكتابه عن التصوف الإسلامي الذي طبع عام ١٩٤٧ بعد وفاته « I myrten trädgården. Studier i sufisk mystik. »، وهو مُتَرْجَم إلى العربية بعنوان: «التصوف الإسلامي»، ترجمه: عدنان عباس علي، وصدر عن دار الجمل، كولونيا (ألمانيا)، عام ٢٠٠٣.

من الآخرة يشبه بشكل هائل أوائل النصوص القرآنية، حيث نجد المواعظ المنسوبة إلى مار أفرام ويعقوب السروجي وكيف أنها تجلد حب الأملاك وتكديسها وعدم توقف شهوة جمع المزيد منها، وهي تكرر مثلها مثل القرآن، شجب الكتاب المقدس للإفراط وتنتقد صلاة النفاق. ونجد أن العكس من هذه الأمور السلبية هو أيضًا صحيح في كل من المواعظ السورية والقرآن من حيث التأكيد على الخوف من الحساب الإلهي الأخروي. وعلى غرار القرآن يظهر اليتامى والمساكين في هذه المواعظ كنموذج ممثل للجميع المحتاجين للمساعدة والعطف. وعلى غرار القرآن أيضًا تبرز في المواعظ الأهمية الخاصة للصدقة في المساعدة للوصول إلى طريق الخلاص. وعلى ذلك فمن المفترض، على الأقل حسب المعايير النقدية لكتابة التاريخ، أنه كان هناك حضور ملحوظ للخوف من يوم القيامة - وهو أمر اتسمت به المسيحية السورية - في الوسط الذي نشأ فيه القرآن. ومن الممكن أيضًا تصور أن النصوص (...) كانت في محيط القرآن بمثابة مخزن محفزات للمواعظ المسيحية[1] *(أي إن نصوص الميامر السورية كانت بالنسبة للمواعظ المسيحية في قداسات الكنيسة بمثابة مخزون تنهل منه التقاوسة في عظاتهم، وأن كل هذا لم يكن غريبًا على الوسط الذي نشأ فيه القرآن)*[2].

لم يستمر الأمر على هذه الوتيرة دومًا، بل إننا نجد بدءًا من منتصف العهد المكي أن النصوص لم تعد تعالج بشكل رئيسي مسألة تبليغ العلم الكتابي المأخوذ عن مواعظ مسيحية بعد أن تقوم بإعداده للاستخدام *(مثلما كان الحال سابقًا)*، ولكنها أصبحت تتناول ما يسمى بـ Metadiskurs أي "أمرًا ناتجًا عن نقاش آخر"، حيث أضفى وضع المركزية الجديدة للنبوة رؤية تفسيرية لم

(١) نيكولاي سيناي، القرآن، صفحة ١٤٥ وما يليها، حيث ذكرت أوجه التشابه بشكل مفصل.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: اهتم كثير من الكتّاب الذين يتمحور عملهم في ربط القرآن بسياقات دينية مثل سياق المسيحية السريانية، بسؤال كيف وصلت هذه النصوص إلى الجزيرة ومحيطها، وتتمثل أحد الإجابات في عملية انتقال النصوص عبر الوسائط الشعرية والليتورجية، وهو ما تشير إليه نويفيرت، جدير بالذكر أنه بالنسبة لبعض الباحثين ومنهم نويفيرت، يعد كشف حضور هذه النصوص وامتداداتها في الجزيرة ليس غرضه البحث عن مؤثرات في القرآن بقدر ما هو بحث في ظرف الخطاب ونوعية المتلقين وحوار وسجال القرآن معهم، انظر: الإدانة في القرآن وإنجيل متى السرياني، عمران البدوي، ترجمة: أمنية أو بكرة، موقع تفسير.

تكـن ذات أهميـة فـي بداية الفتـرة المكيـة، وهـي قيمـة ومعنـى الرمـز التيوبولجـي (*وليس التصريح*). لـم تعـد قوائـم الفضائـل فـي القـرآن تصـف سـوى صالحيـن مجهوليـن بصفتهـم نمـاذج يحتـذى بهـم، دون ربـط القيـم الموصـى بهـا - أثنـاء ذكـر مثالهـم - بمرجعيـة نبويـة بعينهـا، حيـث لا يقـف صاحـب الرسـالة نفسـه ولا أي شـخصية نبويـة أخـرى بشـكل صريـح وراء هـذه الأوامـر والنواهـي.

وصـف نيكـولاي سـيناي بشـكل مقنـع الطابـع المباشـر للإلـه هـذا بأنـه أحـد إبداعـات القـرآن:

"وبالفعـل تتميـز المقابلـة القرآنيـة بيـن الله كمتحـدث وبيـن البشـر كمخاطبيـن - بشـكل جديـر بلفـت الانتبـاه - عـن ذلـك المتحـدث فـي أدب الميامـر الوعظـي والـذي يكـون دائمًـا واحـدًا مـن البشـر يتحـدث باسـتفاضة فـي مقاطـع مختلفـة عـن شـكواه مـن.. الخطيئـة..، يسـتنكر القـرآن تقنيـة الكتابـة المنحولـة التـي كانـت شـائعة فـي العصـر الكلاسـيكي، ولا يقـدم نفسـه علـى أنـه تبليـغ لمرجعيـات سـابقة، بـل يصـر علـى أن الله يبلـغ عـن نفسـه هنـا والآن.."[1].

يسـري هذا الغيـاب التـام للمرجعيات بشـكل خاص - بشـكل حصري في الحقيقة - علـى فتـرة العهـد المكـي المبكـر، لكننـا نجـد وبطريقـة ضمنيـة علـى الأقل فـي فتـرة العهـد المكـي الوسـيط، مرجعيـة انتقاليـة، إنهـا النبـي. يقـف هنـا صاحـب الرسـالة فـي مجـال توتـر يضعـه فـي مواجهـة دائمـة مـع الشـخصية الهائلـة للنبـي موسـى، والـذي ينـال سـيرة معتبـر في سـورة طه تذكـر بنمط حياة مـن العصـر الكلاسـيكي المتأخـر[2]. علـى الرغـم مـن احتـواء الوصايـا العشـر الـواردة فـي سـورة طـه علـى بعـض التوصيـات المفـردة مـن قوائـم الفضائـل السـابقة، إلا أن سـياق منافسـة رمزيـة بيـن صاحـب الرسـالة وبيـن موسـى كان شـديد الوضـوح فيهـا. تنـادي هـذه الوصايـا فـي الدرجـة الأولـى بحقهـا فـي أن تصبـح المرجعيـة المسـتندة إلـى قائمـة قوانيـن صـدرت عـن الله بشـكل مكتـوب بـلا لبـس؛ قوانيـن لـم تعـد تسـعى لتحقيـق السـلام الروحـي للفـرد فحسـب، بـل تحـاول تحقيـق النظـام فـي المجتمـع.

(١) المرجع السابق، صفحة ١٤٦.
(٢) انظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن، ٢/ ١.

يرد نص الوصايا في سورة الإسراء التي يغلب عليها الأسلوب الرمزي (التيبولوجي) بشكل كامل[1]، حيث إنها توازي خلال نظمها كله بين نبيين؛ بين موسى وبين صاحب الرسالة، وتورد قصصهما وقضيتهما من وقت لآخر بالتناوب. تأتي الآية الافتتاحية للسورة وهي تحمل قدرة تعبيرية قوية كجزء من مشروع الموازاة هذا، وهي الآية التي تتحدث عن الرحلة التخيلية للنبي محمد وتصفها مستخدمة تعبير "الإسراء" وهو ما يعني "الخروج Exodus"، في توازي مع قصة موسى وقصة خروجه من مصر (الآية ١).

يظل موسى محط الاهتمام في البداية: فهو رجل وحي من الدرجة الأولى، تم تكليفه بهداية بني إسرائيل إلى التوحيد بالله (قارن آية ٢)، لكن بني إسرائيل يوعدون في الكتاب رغم تميزهم بقيادة موسى لهم، بأن حرمهم المقدس سيدمر مرتين عقابًا لهم على سلوكهم المتكبر، ورغم حصولهم بعد التدمير الثاني على فرصة للعودة مرة أخرى، إلا أنه يبدو أن هناك علامات على أن آخرتهم ستكون سلبية؛ وذلك لأن العقوبة الأخروية تنتظر الجاحدين (آية ٩ كذا المؤلفة، والصحيح الآية ٨ المترجم). يبدو أن تدمير الهيكل مرتين والتهديد الماثل لبني إسرائيل يشير إلى النجاح المحدود للوحي في حالة موسى، في المقابل يتم تبشير صاحب الرسالة بأن رسالته تهدي "للتي هي أقوم" (الآية ٩)، وهو ما يبشر المؤمنين بالأجر في يوم القيامة. هناك بداية تنافس بين موسى وصاحب الرسالة. بعد هذا تأتي آيات تحمل شكوى (الآيات من ١١-٢١) بخصوص عدم تعقل الإنسان كإنسان (*على غرار أسلوب التوبيخ الذي تتضمنه سور مطلع العهد المكي*) ويتهم الإنسان هنا بالتسرع فهو "عجول"، رغم أن الترتيب المنظم والواضح للكون كان يجب أن يدفعه للتدبر والتروي.

يوضع الإنسان الآن بين خيارين: بين العالم الآخر (*الآخرة الباقية*) وبالتعبير القرآني "الآخرة" من ناحية، وبين العابرة (*الآنية*) وبالتعبير القرآن

(١) تعقيب المراجع النقدي: نويفيرت وبعض الباحثين وفي إطار الاستفادة من المنجزات الكتابية في دراسة القرآن، وكذا ربط القرآن بتاريخ الكتب المقدسة التوحيدية بشكل مكثف لا ينفي أصالة النص، توسعوا في النظر للقرآن باعتباره يطبق العلاقة التيبولوجية كما الكتاب المقدس، لكن في ظننا فإن التوسع في استخدام التيبولوجي كعلاقة يعقدها القرآن غير دقيق.

"العاجلة" من ناحية أخرى. يخضع كل شيء للنظام الإلهي، بما في ذلك "تفضيل" بعض الأفراد أو المجموعات في هذه الدنيا على البعض، وسيتم تعويض كل هذا من خلال حساب عادل. يختتم الجزء الأول من السورة(١)، بفكرة التفضيل الدنيوي، والذي يرتبط في القرآن عادة بتفضيل بني إسرائيل (قارن سورة البقرة، الآية ٤٧، ومواضع كثيرة)، وربما ارتبط في هذا الموضع أيضًا باستحضار مصائرهم.

ترد الوصايا العشر في جزء السورة الثاني الآيات (٢٢-٨١) وذلك في بداية مطلعه من الآية ٢٢ حتى الآية ٣٩(٢). تبدو النسخة القرآنية للوصايا العشر للوهلة الأولى وكأنها خاصة بالقرآن وغير مرتبطة بموسى، شخصية الكتاب المقدس، التي تعرف في التراث اليهودي والمسيحي بوصفها النبي المميز الذي بلغ الوصايا. وبالفعل فإن النص القرآني لا ينسب الوصايا للنبي موسى، ولكن، وحيث إن باستطاعتنا أن نعتقد بأن علاقة موسى المميزة بنص الوصايا العشر معروفة بصفة عامة، فمثلاً لا يذكر القرآن حكاية تسلم موسى للألواح إلا بشكل مقتضب جدًا في سورة طه الآية ٨٠ وربما كان ذلك لأن المستمعين كانوا يعرفون الحدث بالفعل، فيجوز لنا أن نعتبر أن موسى كان حاضرًا في النص منذ البداية رغم عدم ذكر اسمه. ليس هناك في التراث الإسلامي تمثيل تصويري لاستلام موسى الألواح (انظر الصورة ١١) على غرار الصور الموجودة في التراث اليهودي، ربما لأن التركيز لم يكن على تبليغ الله رسالته كتابيًا، بل على تبليغه إياها شفويًا.

---

(١) للتعرف على أهم نقاط الجزء الأول من الرحلة وهو إسراء الرسول ودمار الهيكل، انظر الفصل الثامن.

(٢) يجري مناقشة الآيات التالية للآية ٣٤ من السورة، والتي تتحدث بشكل متناوب عن اتباع النبي وبني إسرائيل، في مقالة أنجيليكا نويفيرت، (القبلة الأولى - المسجد الأقصى؟ القدس في أفق محمد التاريخي).

Angelika Neuwirth, Erste Qibla – Fernstes Masjid? Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad, in: Ferdinand Hahn/Frank-Lothar Hossfeld/Hans Jorissen/Angelika Neuwirth (Hg.)

الصادرة في كتاب من تحرير كل من: فردناند هان/ فرانك-لوتار هوسيفلد/ هانز جوريسن/ أنجلكا نويفيرت بعنوان صهيون - مكان الالتقاء، صدر الكتاب احتفالاً بإتمام لورينتيوس كلاين عامه الخامس والستين، بودنيهايم ١٩٩٣، صفحة ٢٢٧-٢٧٠.

Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Bodenheim 1993.

كم كان مغايرًا ذلك السياق الذي وردت فيه الوصايا العشر في الكتاب المقدس! مثل تسليم الألواح نقطة الذروة في القصة الطويلة للوحي الذي تلقاه موسى في سيناء، في سفر التكوين، الآية ١٩، وهو ما يتم التذكير به في بداية الوصايا العشر: "قبل أن يأمر يهوه بوصاياه، يقدم نفسه بصفته من حرر إسرائيل من أرض مصر؛ بيت العبودية (سفر الخروج إصحاح ٢٠ الآية ٢، سفر التثنية إصحاح ٥). لا تختلف وصايا الرب عن عملية الإنقاذ التأسيسية التي قام بها الرب في مصر (*تأسيسية لكونها هي بداية تأسيس الجماعة المؤمنة*) ... فعل الرب المنقذ وفعله بإصدار الوصايا هما أمران مرتبطان ببعضهما البعض بشكل حتمي"[(١)].

النص القرآني للوصايا العشر

رغم عدم ذكر موسى في السياق القرآني للوصايا العشر إلا أن ميراثه وإتيانه بالشريعة مذكوران، وهذه الشريعة هي التي أحدثت السجال القائم في السورة بشأن العلاقة بين العدل والرحمة. ونحن إن تصورنا وجودًا افتراضيًا لموسى في نص الوصايا العشر في القرآن، فإن هذا يعني أن البندول بعد أن يكون قد نبه على جماعة محمد، سيضرب بالوصايا مرة أخرى في اتجاه موسى (الآيات من ١١ إلى ٢٠). هذا في الوقت الذي تختص فيه الوصايا أيضًا وبشكل رئيسي بجماعة محمد؛ لأن هذه الوصايا تتبنى موقفًا حيال أحوال اجتماعية عربية معينة، كما أنها تستخدم في ذلك لغة شعرية على صلة بالشعر العربي.

تبدأ الوصايا بنوع من التمهيد؛ فعل أمر لم يزل في صيغة المفرد يدعو لعبادة الله وحده، ويتكرر الفعل في بداية الآية التالية مرة أخرى. تبدأ الوصايا في الأصل من الآية ٢٣ ويأتي تقديم الوصايا على أنها "قضاء الله"، ولكن هذا القضاء لم يعد قضاء لبني إسرائيل حيث لم يتطرق النص إلى ذكر تخليصهم من العبودية في مصر، بل كان على ما يبدو قضاء للجماعة التي تتبع الرسول

(١) راينهارد فلدماير/ هيرمان تيكرمان، رب الأحياء، ٤٢٧.
Reinhard Feldmeier/Hermann Spieckermann, Der Gott der Lebendigen.

الـذي تـم مخاطبتـه بكلمـة "ربـك"، وذلـك دون أن يضطر القاضـي الإلهـي (*الـذي يقضي*) إلى تبرير علاقته الوثيقة بمن يخاطبهم.

تأتي معظم الوصايا بصيغة الأمر للجمع، موجهة لمجموع من النـاس، لكنها تعـود فـي أحيان كثيرة لصيغة المفرد عندما يتعلق الأمر بكيفيات تطبيق وصية ما من الوصايا، أما آخر آية، الآية ٣٩، فهي "تثبيت للوحي" موجه للنبي.

سورة الإسراء، الآيات من ٢٢ إلى ٣٩:

٢٢ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ (لـم تذكر المؤلفة تكملة الآيـة: فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا)

٢٣ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ

أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا

وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

٢٤ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

٢٥ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ

إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا

٢٦ وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ

وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ

وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا

٢٧ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ
وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا
٢٨ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا
فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا
٢٩ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ
وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ
فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا
٣٠ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ
إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا
٣١ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ
نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ
إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا
٣٢ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا
إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا
٣٣ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ
وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ
إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا
٣٤ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ
وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا
٣٥ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

٣٦ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ
إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
٣٧ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا
إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا
٣٨ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا
٣٩ ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ
وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا

يقول فريدريش فيلهلم جراف: "تبدو الوصايا من منظور الأبعاد التاريخية والأخلاقية متخذة شكل مساحة هائلة استخدمت لوضع مسودات لمعايير (*خلقية*) مختلفة الأهمية. وهي تعكس في خلال ذلك العديد من الأمور مثل تجارب ثقافية خاصة، وترتيب مصالح سياسية، ومطالبات بالسلطة، وآمال في الخلاص وأيضًا صور للسيادة الإلهية"[1].

(*واستلهامًا من هذا الكلام السابق عن الوصايا التوراتية*) نرى كيف تم تثبيت مثل هذه التصورات النظامية واستحقاقات السلطة وآمال الخلاص في الوصايا العشر القرآنية أيضًا. لكن هذه الوصايا لا ترد مرة واحدة في القرآن فحسب، بل في ثلاث صيغ كبيرة الاختلاف فيما بينها مشيرة إلى مراحل مختلفة من الرسالة. وردت أقدم صيغة وصايا عشر في القرآن في فترة منتصف العهد المكي في صورة بيان أخلاقي، (سورة الإسراء، الآيات من ٢٢ إلى ٣٩)، وكانت المرة الثانية في فترة أواخر العهد المكي أو في مرحلة المدينة وهي يمكن تسميتها بـ"خلاصة وصايا"، حيث أتت في صورة تذكير بنيه بمكانتها كتشريع سماوي يرفع من شأن قضايا شديدة الأهمية (سورة الأنعام، الآيات من ١٥١ حتى ١٥٣)، وفي النهاية وفي الفترة المتأخرة من مرحلة المدينة تشتعل ما يمكن تسميته بالوصايا النقدية (سورة البقرة، ٨٣-٨٥)، التي

(١) فريدريش فيلهلم جراف، تركة موسى، عن القوانين الإلهية والبشرية، ميونخ، ٢٠٠٦.
Friedrich Wilhelm Graf, Moses Vermächtnis. über göttliche und menschliche Gesetze, München

نلمس فيها استنادها بشكل وثيق إلى الآيات من ١ إلى ١٧ من الإصحاح ٢٠ من سفر الخروج وهي كانت موجهة ليهود المدينة بناء على إشاراتها اللفظية. وبينما مثلت الوصايا خلال أول ظهور لها في النص القرآني في منتصف الفترة المكية إيذانًا ببزوغ عصر جديد بدعوتها لإعلان أخلاقي جديد، إلا أنها في مرحلة لاحقة، ستأخذ وضعية الهجوم بهدف "تصحيح" الترتيب الخاطئ للأولويات الدينية، وفي مرحلة تالية بعد ذلك أيضًا ستستعرض هذه الوصايا ما ينظر إليه على أنه فشل للعهد مع الله. تتضح خصوصية التمثل القرآني للوصايا أشد ما تكون من خلال النسخة الأولى حيث لم تكن قد وُظفت بعد للنقد والهجوم، وهي في الوقت ذاته النسخة الأكثر تفصيلًا للوصايا والتي يتركز عليها ما تبعها من وصايا أتت فيما بعد.

يعود نص الآيات ٢٢ من ٣٩ من سورة الإسراء إلى مرحلة كان الإعلان عن اقتراب اليوم الآخر قد أحدث فيها استقطابًا بين الأنصار والخصوم الوثنيين للنموذج الفكري الجديد. بوسعنا أن نذهب إلى القول إن ممثلي الحركة الجديدة (*المسلمين*) كانوا قد دخلوا بشكل متزايد في هذه الفترة في "منفى داخلي"، وذلك من خلال بنائهم لتاريخ معاكس [١] بهدف بناء هوية جديدة مركزها هو "قصة الخلاص في الكتاب المقدس"، وهو ما عبر عن نفسه طقسيًا أيضًا من خلال انصرافهم عن قبلة الكعبة واتجاههم في الصلاة ناحية القدس [٢].

سيزداد إيمان الجماعة بكونها جماعة مصطفاة لتكون شعب الله مستلهمة تراث بني إسرائيل الذين كانوا تحت قيادة موسى [٣] والذين سيحلون الآن كـ "أجداد روحيين" محل أجدادهم الحقيقيين.

تشهد سورة الحجر بأنه قبل بدء الوجود تم بالفعل وبقرار إلهي استثناء جماعة المؤمنين من الوقوع تحت سلطان الشيطان: "قال هذا صراط علي

(١) قارن أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من العصور الكلاسيكية المتأخرة، ٤٥٦-٤٧٢.
(٢) انظر الفصل الثامن.
(٣) انظر أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من العصور الكلاسيكية المتأخرة، ٢٣٠-٢٣٤.

مستقيم، إن عبادي ليس لك عليهم سلطان" (الحجر: آية ٤٢)، وبذلك حلت هوية روحية محل هوية القبيلة وهي الهوية السائدة في المجتمع الوثني[١].

وأصبح موسى يمثل الرمز النموذجي type لصاحب الرسالة[٢]، فيقتفي صاحب الرسالة دور موسى ويعيش أهم مراحله متمثلًا نموذجه الخاص في مقابل نموذج موسى. نرى استدعاء موسى منعكسًا في واحدة من الرؤى التي رآها محمد (سورة النجم، آية ٧-١٢)، حيث هناك تطابق خاص بين خبرة التحرر التي عاشها موسى في الخروج وبين اقتراب النبي محمد بشكل فريد من الله (كما عبرت عنه بإلحاح سورة الوصايا التي تحمل اسم سورة الإسراء)، وبدا هذا كذلك في انتقاله التحرري - الذي شهده في الحلم - إلى الأراضي المقدسة المتخيلة (سورة الإسراء، آية ١)، وحسبما يرجح بريتر، فربما انعكست تجربة موسى في سيناء هي الأخرى في ذكرى إسراء محمد، على أية حال فإن إعادة صياغة الوصايا الموسوية في هذا النص المتميز يمكن اعتبارها كذلك مثالًا آخرًا على الاقتداء بموسى الذي كان معتادًا في فترة منتصف العهد المكي.

ليس فقط من ناحية النوع الأدبي ولكن أيضًا من ناحية الدلالة، يمكن اعتبار مجموعة الآيات ٢٢-٣٩ من سورة الإسراء على أنها قائمة من عشر وصايا تضاهي الوصايا العشر في الكتاب المقدس وذلك شريطة التعرف على المقدمة في الآيتين ٢٢ و٢٣ **كأول وصية** من سفر الخروج [إصحاح ٢٠ آية ٣-٥]، الآية ٢٣-٢٥ **كالوصية الخامسة** (خروج، إصحاح ٢٠، آية ١٢)، والآية ٣٣ على **أنها الوصية السادسة** (خروج، إصحاح ٢٠، آية ١٣)، والآية ٣٢، على **أنها الوصية السابعة** (سفر الخروج، إصحاح ٢٠، الآية ١٤)، والآية ٣٥ على **أنها الوصية الثامنة** (سفر الخروج، إصحاح ٢٠، آية ١٥)، والآية ٣٦ على **أنها النسخة المعدلة من الوصية التاسعة** (سفر الخروج إصحاح ٢٠، آية١٦)، مع ملاحظة أن سفر اللاويين، إصحاح ١٧، آية ٣٥ أكثر قربًا. غابت أربع وصايا

(١) انظر المرجع السابق، ٤٨٩-٤٩١.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: في أكثر من دراسة لنويفرت تناولت التساؤل حول كون موسى هو رمز تيبولوجي مسبق لمحمد، وقد وضحنا الرأي في هذا.

هي ٢ و٣ و٤ و١٠ وتعليلنا كالآتي: الوصية بحرمة اسم الرب (الوصية ٢) يقابلها الطلب الصريح للمسلمين بدعاء الله بمختلف الأسماء (قارن سورة الإسراء، آية ١١٠). وربما كان السبب في تخلي القرآن عن وصية السبت (رقم ٤) هو مراعاة الإشكال في صورة الرب المستريح والتي تجد امتعاضًا في مكان آخر أيضًا (قارن مثلًا سورة الرحمن، آية ٢٩). وكبدائل للوصايا التي تبقت دون نظير وهي الوصية رقم ٣ الخاصة بتحريم الصور والوصية رقم ١٠ الخاصة بتحريم الحسد، ظهرت أربع وصايا أخرى في النص القرآني: مراعاة الأقارب والمحتاجين (آية ٢٦) [1]، وتحريم قتل الأطفال (الآية ٣١)، ومراعاة اليتامى (الآية ٣٤)، وختامًا الأمر بالتواضع (الآية ٣٧) [2].

ولكن يبدو أنه ليس هناك اعتداد كبير (من جانب القرآن) بالعدد عشرة؛ وذلك لأن بعض الوصايا تتفرع من خلال ما يضاف إليها من تعليقات إلى إرشادات أخرى مما يصعب السيطرة على عدد عشرة، ومع ذلك فإن كتالوج الأوامر الفريد من نوعه هذا يعطي انطباعًا بأن القرآن تبنّى هنا تقليدًا موجودًا بالفعل للوصايا العشر.

الجديد في الوصايا العشر القرآنية

يتعامل كتالوج الوصايا القرآنية بصيغه "أنتم"، أي إنه ملزم للجمع وهو بهذا يعتبر نوعًا جديدًا تمامًا من النصوص داخل القرآن. يتوجه الكتالوج إلى جمع متناقيف محدد من المستمعين العرب، فطابعه المحلي لا يخفى على أحد. من السهل اكتشاف المواضع التي تتجاوز فيها صياغة الوصايا القرآنية كتالوج وصايا الكتاب المقدس، وتبدّى ذلك في بعض الأمور المتعلقة بالإلغاء أو إعادة ضبط بعض الممارسات المحلية الإشكالية. يأتي على رأس هذه الممارسات

(١) قارن سفر الخروج، إصحاح ٢٢، الآيات ٢٠-٢٦، هاينريش شباير، قصص الكتاب المقدس في القرآن، ٣٠٧، منقولة للأمر بعدم البخل وعدم الإسراف في العطاء، كما في سفر التثنية، إصحاح ١٠، ٧-٩، وهناك تشابه مع المشنا أيضًا مثل: كيتوفيم ٣٦٧ب «لقد أمرت بإعطائه الطعام وليس بإغنائه».

(٢) هنا يشير هاينريش شباير، في قصص الكتاب المقدس، إلى سفر التثنية، إصحاح ٢٩ و٢٨، وإلى عظة لأفراهاط، ويذكر وليام أم برينر، سفر التثنية، إصحاح ٨ و١٤، وفي كتابه وصايا عشر إسلامية، ٨٠، وميخا ٨، ٨.

مسألة قتل الأطفال (الآية ٢٩) وهي مسألة تم التنديد بها في بداية العهد المكي (قارن سورة التكوير، الآيتين ٨ و٩) ويأتي كذلك أمر إعادة تنظيم التعامل مع مبدأ العين بالعين في الأحكام القضائية (آية ٣٣). كما أن استنكار السلوك المتغطرس (قارن الآية ٣٧) كان معروفًا بالفعل في أقوال عربية حكيمة. كان الحث على الأمانة في التعامل والوفاء بالكيل والوزن بالقسط (الآية ٣٥) من الأمور التي تمت الإشارة إليها في سور بداية العهد المكي (سورة المطففين آية ١-٣). لا يبرز من هذه الوصايا كأمر جديد من الناحية الموضوعية ويعتبر من خارج الإطار العربي القديم، سوى تحريم الحرية الجنسية، ونجد القرآن هنا يستخدم تعبير الكتاب المقدس؛ الزنى (الآية ٣٢)[1]، ذلك أنه لم يتم اعتماد الضوابط الصارمة للعلاقة الجنسية إلا بعد نزول القرآن، ولا يُعرف شيء مؤكد عن هذا الأمر من المرحلة التي سبقت القرآن، كما أنه لا يوجد كذلك تعريف دقيق في الوصايا القرآنية للتعبير "الزنا" وهو التعبير الذي لم يشتق معجميًا من وصايا سفر الخروج العشر إصحاح ٢٠، بل من تشريعات الطهارة في سفر اللاويين الإصحاحات ١٧-٢٦.

ما يجب اعتباره ثوريًا هنا، هو التدخلات في مدونة أخلاق الإنسان العربية القديمة المعروفة باسم المروءة، وجاء "القتل" على رأس هذه التدخلات، إذ أصبح أمرًا إشكاليًا (الآية ٣٥)، أيضًا روعي تنظيم التعامل مع المساكين. أحدثت هذه التدخلات خصمًا من امتيازات كانت تحت تصرف البطل الوثني ونقلتها إلى الرب نفسه. هذا "التحول إلى مركزية الإله" كفيل وحده بأن يجعلنا ندرك أن الوصايا القرآنية تعتبر إرهاصًا لفكر جديد. ظهر هذا في الوعي الجديد بطريقة لا تقل لفتًا للأنظار من حيث إنه أبرز أن تكلفة تحقيق المعايير الأخلاقية هي أكثر بكثير من مجرد تنفيذها في حد ذاته، وأن ما يعول

(١) ولكن تقييد الحرية الجنسية موجود بالفعل في قوائم الفضائل، قارن أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من العصور الكلاسيكية المتأخرة، صفحة ٢٩٧، وبالنسبة للنصوص الأقدم، انظر أيضًا اتش موتسكي، ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (سورة النساء، الآية ٢٤)، والأخلاق الجنسية في القرآن، في: الإسلام: ٦٣ (١٩٢-٢١٨).

Motzki, Wal-muhsanatu mina n-nisa'i illa ma malakat aimanukum (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik, in: Der Islam 63 (1986).

عليه هنا هو أن يصاحب وعي جديد المعاملات بين الناس. من هذا الاعتبار نجد أن مطلع الوصايا يخطف أبصارنا على الفور: يقف الإيمان بالله الواحد (آية ٢٢-٢٣) في المركز من النص القرآني منذ بدء الرسالة بالفعل، ولذا كان من البديهي أن يتصدر الوصايا. ولكن يلي ذلك مباشرة وفي نفس الآية (الآية ٢٣) شرح مطول لبِرّ الوالدين. لم يكن ورود هذه الفكرة على مقربة مباشرة من الأمر بتوحيد الله أمرًا فريدًا في بحوث تاريخ استقبال الوصايا، حيث أولى فيلون السكندري [(١)] بر الوالدين أهمية خاصة:

"بعد أن عالج الرب اليوم السابع، أعطى الوصية الخامسة والتي تختص بتكريم الوالدين. وضع الرب هذه الوصية عند الحد الفاصل بين المجموعتين الخماسيتين، فهي الأخيرة في المجموعة الخامسة التي تتضمن أقدس الإرشادات، كما أنها تتماس مع المجموعة الثانية التي تتضمن السلوك العادل في التعامل مع الناس، وأنا أرى أن السبب في ذلك هو أن الوالدين يقفان وفقًا لطبيعتهما عند الحد الفاصل بين الجانب الزائل والجانب الخالد للوجود. وقوفهما على الجانب الزائل سببه هو قرابتهم من كائنات بشرية وكائنات أخرى سيفنون جميعًا جسديًّا، بينما وقوفهما على الجانب الخالد لأن قيامهم بالإنشاء (إنجاب الأولاد) يقربهم من الرب، منشئ للكون".

في القرآن، لا تطالب هذه الوصية بمجرد إجلال الوالدين باعتبارهم الضمانة للانتماء الأسري، بل تركز عليهما في وضعهما كمسنين أصبحا يعتمدان على غيرهما، ولا تكتفي بالدعوة لتوفير حماية اجتماعية لهما، بل تأمر بالدعاء لهما بالرحمة. يُذَكِّر الجانب الخيري، بل والعاطفي لهذه الوصية التي تحتوي على تأملات في طفولة الإنسان الخاصة، يُذَكِّر بشكل واضح بتكريم القرآن للرجلين الربانيين يحيى والمسيح وإسباغ الفضائل عليهما. ظهر

(١) فيلون السكندري، ١٠٦-١٠٧، Philo, De Decalogo انظر هلموت لور، الوصايا العشر في أناجيل العهد الجديد المنحولة، نظرة عامة أولية وأمثلة، في: دومينيك ماركل، الوصايا العشر وتأثيرها الثقافي، شيفيلد، ٢٠١٣، ٥٧-٧١.
Hermut Löhr, The Decalogue in the New Testament Apocrypha. A preliminary overview and some examples, in: Dominik Markl (Hg.), The Decalogue and its cultural Influence, Sheffield 2013.

ذلك في حالة يحيى في سورة مريم الأيات من ١٢-١٤ وإجلال الوالدين فيها، كما ظهر في حالة المسيح في سورة مريم أيضًا في الأيات من ٣٠-٣٣ مع إجلال الأم.

كان نشر الرحمة كواجب إلهي، ولكنه بشري كذلك هو أحد الأهداف من وراء سرد قصة العشيرة المؤسسة المسيحية المذكورة (مريم والمسيح وزكريا ويحيى)، حيث ورد ذكر الجذر اللغوي "رحم" ٢٠ مرة. ورد هذا الجذر أيضًا عدة مرات في الوصايا في سورة الإسراء آية ٢٤ (من الرحمة، ارحمهما)، ونفس السورة الأية ٢٨ (ابتغاء رحمة)، ومن ذلك أيضًا استخدام الصورة المعروفة في الأناجيل، (قارن إنجيل متى، إصحاح ٢٣ الآية ٣٧، ولوقا، الإصحاح ١٣، الآية ٣٤) للطائر الذي يجمع فراخه تحت جناحيه (الآية ٢٤) للتعبير عن رعاية الأبوين اللذين أصبحا في حاجة للمساعدة. نشأ هذا الرد أو السحب للوصايا على الداخل الإنساني، نشأ كتتاج لوعي جديد ولإحساس بالمسؤولية من قِبل الفرد تجاه أسلوب إدارته للحياة وهو ما أسماه جاي سترومسا[1] بـ "باطن جديد" والذي تعرف فيه على ظاهرة مميزة لتدين العصر الكلاسيكي المتأخر. وفي نفس هذا الاتجاه يشير ادخال، ليس فقط الأقارب الأبعد، بل أيضًا الغرباء المحتاجين، ضمن دائرة من تجب مراعاتهم. أصبح كذلك المطلب الذي ذكر مرارًا بشأن مراعاة اليتامى (قارن سورة الماعون الآية ٢، وسورة الضحى الآية ٦-٨، وسورة البلد الآية ١٥، وسورة الفجر الآية ١٧) مندرجًا بوضوح ضمن قائمة "الوصايا" القرآنية كأمر إلهي. يدل هذا التوضيح الجديد للأولويات على أن الفهم الجمعي للذات تحور من فهم يقوم على أساس قبلي يتم تبريره بالأنساب[2] إلى فهم جمعي كوموني (*من لفظة كومونة وتقصد هنا فهم مجتمعي يتجاوز القبيلة*)، وكان سترومسا قد وصف هذا بـ "التحورات الدينية لأواخر العصر الكلاسيكي"[3]. وفي الخلفية من ذلك كان اليقين بأن الله يكلأ الإنسان الفرد برحمته، ولكن على هذا الإنسان بدوره أن يبدي نفس الحنان تجاه من استرعاه الله إياهم ممن يعتمدون عليه في حياتهم.

(١) جاي سترومسا، نهاية عبادة القربان، ٢١-٥٢.
(٢) أنجليكا نويفيرت، "تحور ديني لأواخر العهد الكلاسيكي".
(٣) جاي سترومسا، نهاية عبادة القربان، ١٢٠-١٥١.

إذا ألقينا نظرة على العواقب المهدد بها في القرآن والنتيجة عن عدم الالتزام بالوصايا، فسنكتشف شيئًا مفاجئًا: يبدو من الوهلة الأولى وكأن التعليمات المذكورة ستعقبها عواقب في الحياة الدنيا بشكل خاص، فمجرد انتهاك الوصية الأولى الخاصة بتوحيد الله المذكورة في الآية ٢٢ يؤدي إلى نتائج اجتماعية: (فتقعد مذمومًا مخذولًا)، ذلك لأن هذا التحذير بعينه كان له حجية قياسية بالفعل في زمن الوحي، وإن كان في سياق آخر ممثلًا في النقاش بشأن التعامل مع الثروة، حيث ترتبط هذه الحجة في الشعر العربي القديم بشخصية العاذلة (اللائمة)[1]، وهي شخصية مختلفة وهمية تأتي كمقابل لأنا الشاعر البطولي، وتواجهه بحجج واقعية سلوكه البذخ الذي يدافع عنه البطل بلهجة متفاخرة، حيث تستهدف العاذلة بهذا اللوم على وجه الخصوص إدمان البطل للتبذير، وهو الإدمان الذي يهلكه اجتماعيًا (*وبالتالي فسيقعد البطل مذمومًا مخذولًا*).

هناك أيضًا تحريم للتبذير في الوصايا العشر، وهو تحريم مرتبط بتهديد (الآية ٢٩-٣٠) قريب الصلة من التهديد المذكور في الآية ٢٢، فنقرأ في الآيتين ٢٩-٣٠: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ، إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا".

وكما كان هناك تحذير في الشعر القديم من التبذير الذي يمكن أن يؤدي إلى العزلة الاجتماعية بسبب الفقر، فإن الشرك بالله - إلى جانب التبذير - (الآية ٢٢) يمكن أن يؤدي لمثل هذه العزلة. ولكن ربما لم يكن المقصود من الموقف المهدد به هنا في الآية هو فقدان المكانة الدنيوية التي يعنيها الشعر هناك، وإنما المقصود هنا هو المصير في الآخرة (لَّا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا). يجب النظر للآيات في سياق أخروي، حيث تتساوى العزلة المتوقعة في الدنيا مع العزلة المتنبأ بها في مكان آخر بالنسبة للعصاة في الآخرة، مثل ما تعبر عنه الصورة الكارثية في الآيات من ٣٣-٣٧ من سورة عبس[2]، وسورة المعارج، الآية من ٨-١٤[3].

(١) عن دافع اللائمة، قارن أنجليكا نويفيرت، القرآن بصفته نصًا من العصور الكلاسيكية المتأخرة.
(٢) أنجليكا نويفيرت، القرآن، الجزء الأول، ٣٧٨-٣٩٤.
(٣) المصدر السابق، ٤٣١-٤٥١.

ولكـن وفـي كل الأحـوال فـإن الإشـارة اللفظيـة التـي لا تخطئهـا الأذن إلـى مواضع العاذلـة "اللائمـة" - مدعومـة مـن خـلال الجمـل الشـعرية الواضحـة فـي تحريـم التبذيـر - هـي دليـل علـى أن الجمهـور المسـتهدف مـن الوصايـا القرآنيـة هـو نفسـه الجمهـور الـذي كان علـى علـم بالنقـاش المشـار فـي الشـعر بشـأن القيـم الوثنيـة، والـذي يعتبـر الكـرم المفـرط طريقًـا لتحقيـق الخلـود (*وهـم سـادة القبيلـة وعليـة القـوم الذيـن اهتمـوا بمجدهـم الشـخصي علـى حسـاب الفـرد فـي القبيلـة، وهـو مـا قاومـه القـرآن كمـا أسـلفت المؤلفـة*).

يقـاوم الشـاعر الجاهلي طرفـة بـن العبـد النصائح العقلانيـة لمـن يلومـه ويدعوه للاعتـدال، ويـرد عليـه بـأن مجـرد تأميـن الحيـاة الجسـدية لا يبشـر بالخلـود، حيـث يجيبـه قائـلًا:

أَلاَ أَيُّها الزَّاجِري أَحْضُرُ الوغَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي [1]؟

يمثـل اسـتخدام نمـوذج وصايـا الكتـاب المقـدس إلـى جـوار اسـتحضار الشـعر العربـي القديـم اسـتراتيجية فعالـة جـدًا لتأسـيس مرجعيـة [2] لصياغـة معاييـر تصلـح للسـيادة فـي مجتمـع أصبـح بالفعـل توحيـدي التوجـه وإن علـى مسـتوى جزئـي، كمـا أنـه لا يـزال وثنـي الصبغـة وإن كان ذلـك علـى مسـتوى جزئـي أيضًـا.

هنـاك فـي نفـس هـذا السـياق أيضًـا إشـارة إلـى الشـيطان، الآيـات مـن ٢٦ إلـى ٢٧

٢٦ ب وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا

٢٧ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

لا تُعـد الإشـارة إلـى التبذيـر بوصفـه خلـق "أوليـاء الشـيطان" تلميحًـا للشـر وفقًـا لفهـم مسـيحي معيـن لمعنـى التبذيـر، بـل تلميحًـا للجـن والعفريـت الذيـن كانـوا يلهمـون الشـعراء وهـؤلاء الشـعراء كانـوا هـم مـن مثَّـل الصـورة البطوليـة المبالـغ

(١) انظر اندراس هاموري، فن الأدب العربي في العصور الوسطى، ٩.
Andras Hamori, The Art of Medieval Arabic Literature.

(٢) عن إعادة توظيف مكونات أخرى من الكتاب المقدس، قارن أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًّا من العصور الكلاسيكية المتأخرة، ٣٧٤.

فيها للحياة الجاهلية حيث لعب التبذير دورًا مهمًا في الحياة *(كما أوضحت نويفيرت من قبل، فالعربي في العصر الجاهلي كان على يقين من فناء الحياة وعدم البعث، وبالتالي فهو يبذر لأنه لا يوجد ما يستدعي التوفير والحرص، وأتى القرآن ورفض هذا الأسلوب)*. يستدعي ذكر "الشيطان" في ختام الآية تلك القصة المشار إليها في سورة الحجر التي تعود لمنتصف العهد المكي، حيث عصى إبليس أمر الله بالسجود لآدم عقب أن خلقه [١]. عوقب الشيطان بجعله يقوم بدور إغواء الإنسان، وفي خلال قيامه بأداء دوره الذي كتب عليه وعوقب به، سيستخدم الشيطان **الوسائل** التي حط القرآن بوضوح من قدرها في وصاياه مثل حب **التملك** المكروه في القرآن إذ إنه أساس (رذيلة) تباهي الفرد الذي يمارسه عن طريق الإفراط في الجود والكرم، **والتكاثر في الأولاد** كأساس (رذيلة) التباهي بالقبلية وهو مكروه أيضًا. ويمثل (بهذا وغيره) الشيطان المذكور في قائمة الوصايا العشر معنى **الإغواء بالاعتماد على قيم الجاهلية** التي تريد الوصايا تفريغها من مضمونها شريطة ألا يصعد الشيطان خلال ذلك ليصبح هو أقنوم الشر *(أي إن النص القرآني يبتعد بهذا عن المذهب الثنوي الفارسي الذي قال بوجود إلهين، إله مختص بالخير وآخر مختص بالشر، والقرآن بهذا لا يريد أقنمة الشر في شخص الشيطان، وإنما يحصر ماهية الشيطان في كونه عبدًا ضالًا فقط)* [٢].

---

(١) سورة الحجر، الآيات من ٢٨ إلى ٤٨، قارن أنجليكا نويفيرت، القرآن، أزمة وذاكرة، المسار القرآني نحو التقنين كما ينعكس في الحسابات الإنسانية، في كتاب من تحرير ضمن آخرين، أندريا فليتش: الأزمة والذاكرة في المجتمعات الإسلامية، وقائع الأكاديمية الصيفية الثالثة لمجموعة عمل الحداثة والإسلام المنعقدة في المعهد الشرقي للجمعية الشرقية الألمانية في بيروت، بيروت ٢٠٠١، ١١٣-١٥٢،

Angelika Neuwirth, Qur'a¯n, Crisis and Memory. The Qur'anic path towards canonization as reflected in the anthropogonic accounts, in: Dies./Andreas Pflitsch (Hg.), Crisis and Memory in Islamic Societies. Proceedings of the third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut, Beirut 2001.

وأنجليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من العصور الكلاسيكية المتأخرة، ٣٦٠-٣٧٣.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: كان الشيطان الجاهلي يقوم بعدد من الأدوار، منها التصريف في السحر والإلهام في الشعر، وقد قلص القرآن كل هذه الأدوار، ليصبح القرين مجرد عبد ضال مغوي، وبهذا يفترق القرآن بتوحيديته الصارمة في التصريف والبيان، عن الثنويات الجذرية والمعتدلة، مثل: الزرادشتية، فالزرادشتية دين توحدي في الأصل والمآل، لكنه ثنوي بفعل التصريف داخل العالم، لذا يسميه السواح بالثنوية الجذرية، فراس السواح، الشيطان والرحمن، منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٠، ص١٢.

إنها إذن الصورة القائمة على مركزية الإنسان والتي يرسمها الشعر للعالم، الشعر الذي يظهر أبطاله وهم يتصرفون في العالم بلا منازع؛ وتقف هذه الصورة بهذا التعريف خلف الوصايا القرآنية كنسخة "نيجاتيف" منها. على الجانب الآخر نجد أن نموذج وصايا الكتاب المقدس يقدم مقترحًا بصيغة تلخيصية لمجمل الإرشادات الاجتماعية الأساسية. هنا (*في النسخة القرآنية من الوصايا العشر*) يتم طرح المعايير الوثنية القديمة (*التعامل مع المساكين، والضوابط المتعلقة بالنسل غير المرغوب به، وأشكال الثأر*) في ضوء المبادئ التي بدأت تصبح محورية مثل مبادئ الزهد ومبادئ الكتاب المقدس. وأدى هذا إلى نشأة منظومة جديدة لمعايير متكاملة (*في داخل منظومة التشريع القرآنية الجديدة التي تجمع الحسنيين من المنظومتين السابقتين، الحالية والكتابية*). إذا أردنا تحديد سمات هذا التشريع الجديد فعلينا مبدئيًا أن نبرز البُعد الخاص لمركزية الرب في هذا التشريع. تمنع مركزية الرب هذه تدخل "الآخرين" في امتيازاته، فهو وحده الذي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر (آية ٣٠ و٣١)، فلا يقع التعويل على بطولة من له ثأر، بل التعويل الحقيقي يكون في مؤازرة الله لمن له ثأر وهذه المؤازرة هي التي تحقق الأخذ بالثأر (الآية ٣٥) (والصحيح ٣٣. المترجم). وهذا يعد **تدخلًا جريئًا في دائرة توزيع الممتلكات** التي كانت تعتبر حتى ذلك الحين ساحة للبطل وللحكم القبلي، إنه تدخل أفقد عملية القتل أي بُعد بطولي، حيث لم يعد صاحب الثأر يتصرف بوازع شخصي من منطق أنه سيحصل على مساعدة أو بقول القرآن "إنه كان منصورًا"، بل تم سحب المعايير القانونية القبلية مثل مبدأ العين بالعين من سلطة الإنسان، ووضعت ضمن سلطة الرب. إضافة إلى ذلك تم الإعلاء من شأن الضوابط التي يحترمها المجتمع ومن ثم رفعها إلى درجة أصبحت بها وصايا إلهية. بذلك تم سحب البساط من أمور كانت مترسخة في العقول، مثل إضفاء قداسة معينة على بعض أنماط السلوك المجتمعي، ومثل رؤية العالم World View المتمحورة حول الإنسان.

يحدث هذا من نقطة تدين جديد: حيث لا يندرج "كاتالوج" الوصايا بأكمله تحت السلطان المطلق لله فقط، بل كان هذا الكاتالوج إيذانًا أيضًا باعتماد

المسؤولية الفردية. نرى الآن قضية مثل وأد البنات التي مثلت مشكلة في صدر الفترة المكية، يتم الإعلاء من شأنها لتصبح من الأمور التي تخضع لتحريم إلهي، قارن سورة التكوير، الآية ٨ وما يليها: (وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت). وبينما كان يجري التساؤل بطريقة هامسة ومنعزلة في بداية الفترة المكية بشأن النسل غير المرغوب فيه، حيث كان لأفكار مثل "أن الأطفال المقتولين ليس لهم ذنب" وقع يشبه وقع المواعظ المسيحية، *(إلا أننا نجد بعد ذلك نقطة التطور في التدين الجديد كما أسمته نويفيرت)* فنجد الوصايا القرآنية تأمر بأسلوب فيما يختص بالتعامل مع الأطفال الذين لم يولدوا أو الأطفال حديثي الولادة مستمد من إطار فهمهما للسياق الواسع للرحمة الإلهية مع الضعفاء، الرحمة التي لمستناها في صورة الطائر الذي يبسط جناحه فوق فراخه (الآية من سورة الإسراء ٢٤ وقارن هنا مزمور ٣٦ الآية ٨) - "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا" - ويظهر هذا التعامل بشكل قاطع في شكل فضيلة، ليست فقط محملة بالعاطفة، ولكنها نابعة من تدين شخصي *(وهذه نقطة بارعة من المؤلفة تحيل بها عجز الفقرة إلى صدرها حيث تحدثت في البداية عن تطور الرؤية في التدين الجديد وهو تطور يدمج بين وصية الرب وبين المسؤولية الفردية)*.

مسألة الذنب كما تعكسه مرآة الوصايا العشر

وضع جوستاف فون جرونباوم عام ١٩٦٩ النظرية المتحدية/ المستفزة التي تقول: "بقليل من المبالغة يمكن للمرء أن يقول إنه مع ظهور محمد أصبح المذنب يتصور أن الذنب يدخل إلى حياته عن طريق كسب الشر من قبل المذنب نفسه، ويرى جرونباوم أن شخصًا بهذا التصور هو شخص لم يسبق له أي تعامل مع الأديان اليهودية أو المسيحية أو الإيرانية القديمة من قبل"[(١)].

(١) جوستاف فون جرونيباوم، معايشة المقدس، في: دراسات عن الصورة الثقافية والنظرة الذاتية للإسلام، زيورخ/ شتوتجارت

Gustav von Grunebaum, Die Erfahrung des Heiligen, in: Ders. (Hg.), Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam, Zürich/Stuttgart 1969.

هـذه المقولـة الحاذقـة، هـي مقولـة متحديـة / مستفزة! وإن كانـت لا تخلـو تمامًا مـن إشـكاليات، وهـي تسـتبق إلـى حـد مـا الفكـرة المركزيـة لمقاربـة برلين البحثيـة[1]، والتـي يحـاول أصحابهـا قـراءة القـرآن كنـص مـن العصـر الكلاسـيكي المتأخر قبـل أن يصبح نصًّا إسـلاميًّا (*كوربـوس كورانيكـوم*). ذلك أن هـذه المقولة تبحث العنصـر الابتكاري الجديـد والشوري الـذي جلبـه القـرآن إلـى أفـق مجتمعـه عربـي اللغـة، متعـدد الثقافـات، ولكنـه فـي الوقـت نفسـه عنصـر فاقـد البوصلـة علـى مسـتوى العقيـدة.

لكـن المشـكل في الأمـر هـو ذلـك الفصـل الحـاد والـذي لـم يعـد ممكنًـا اليـوم بيـن نوعيـن مـن مسـتقبلي الرسـالة القرآنيـة، النـوع الأول هـم مسـتقبلو القـرآن الذيـن كانـوا علـى ديـن التوحيـد قبـل القـرآن، والنـوع الثانـي هـم المسـتقبلون الذيـن كانـوا وثنييـن وقـت ظهـور القـرآن. رغـم قلـة مـا نعرفـه مـن مصـادر تاريخيـة مـن خـارج القـرآن عـن المسـتمعين الأوائـل، إلا أننـا نعتقـد أنـه كان هنـاك انتشـار واسـع بشـكل عـام للتعاليـم اليهوديـة والمسـيحية كتـراث تعليمـي متـاح فـي فتـرة أواخـر العصـر الكلاسـيكي، وهـو التـراث الـذي لا يتوقـع أن يكـون مسـتمعو النبـي العربـي قـد ظلـوا هـم أيضًـا بمنـأى عنـه[2]. لكـن مـا يحـدث فـي أيامنـا هـذه يتمثـل فـي أننـا نتعامـل مـع صاحـب الرسـالة بالإضافـة إلـى جماعـة مسـتمعيه وهـم الجماعـة القرآنيـة **ككامـل جماعـي** للرسـالة. يرجـع السـبب فـي ذلـك إلـى أن التشـكل التدريجـي لمفهـوم "الإجمـاع" لـدى الجماعـة القرآنيـة هـو مـا جعـل مـن تثبيـت النـص القرآنـي ممكنًـا وكنتيجـة لازمـة لهـذا الإجمـاع أصبـح "الخـروج عـن منظومـة القيـم" فـي الفهـم الجديـد (*الناتـج عـن إجمـاع الجماعـة وتثبيـت النـص*) ذنبًـا، وبالتالـي أصبـح هـذا جـزءًا لا يتجـزأ مـن الحركـة الدينيـة الجديـدة (*التـي قادهـا المسـلمون*).

لـم يُقـدِم أحـد مـن الباحثيـن حتـى الآن علـى القيـام بمهمـة تتبـع منهجـي منظـم لهـذه القضيـة (*قضيـة الذنـب وفهـم القـرآن لـه وكذلـك فهـم الثقافـات السـابقـة علـى الإسـلام للذنـب سـواء لـدى عـرب الجاهليـة أو لـدى الديانـات التـي تواجـدت فـي*

---

(١) انظر المشروع الأكاديمي كوربوس كورانيكوم، ميشائيل ماركس، مشروع بحثي قرآني على نهج البحث في اليهوديات، ٤١-٥٤.
Michael Marx, Ein Koranforschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums.
(٢) انظر جيمس ج مونتجومري، ٣٧-٩٧.

الجزيرة). وذلك لأن الباحثين القلائل الذين عكفوا حتى على تناول مشكلة الشر نفسها في القرآن، نظروا لآيات القرآن نظرة سطحية في شكل تراتبها الزمني، وتعاملوا مع النص القرآني على أنه منتج أدبي كُتب بيْئةٍ مسبقة، كتبه "مؤلف"، محمد "مثلاً"، أو وضعه شخص مجهول، وهذا أدى بالباحثين إلى أنهم ركزوا على نص القرآن وليس على رسالة القرآن السابقة على النص. (*تتمثل مشكلة الباحثين في أنهم*) لا يستوعبون النص القرآني في إطار كونه انعكاسًا لعملية تفاوض (*استغرق زمنًا*)، وهذا أدى بهم إلى أنهم لا يستطيعون التعرف على أي تطور في الرسالة القرآنية.

هل يمكننا الحديث الآن عن اكتشاف المجتمع القرآني للشر من خلال سياق نصوص هذه الوصايا؟ (*ترمي المؤلفة هنا إلى تطبيق منهجية معروفة في بحوث الإنسانيات وهو التفتيش عن معكوس القضية المطروحة، فعندما تتحدث الوصية القرآنية مثلاً عن تحريم وأد الإناث، فإن هذا يعني بالضرورة أنه كانت هناك ممارسات من هذا النوع وإلا فلِمَ يتم تحريمها؟ وهكذا*). من الصعب الإجابة عن هذا السؤال بشكل قاطع. على أية حال فإن النص الأقدم للوصايا يتضمن **بيانات عن تقويم درجة المخالفات بأوصاف مثل مكروه** (الآية ٣٨)، أو خطأ (الآية ٣١) أو سيئ (الآية ٣٨). النص الذي نعنيه هنا هو ذلك النص الذي لم يكن قد انتقل بعد إلى الجانب الهجومي (*تقصد المؤلفة أنه حدث تطور في قراءة النص الواحد، فبعد أن كانت قراءته هادئة تحث على الرحمة والعطف أصبح نفس النص يقرأ بنبرة ناقدة مهاجمة*). النص المعني هنا هو سورة الإسراء بآياتها من ٢٢ إلى ٣٩، ولا يشمل كلامنا هنا التنقيحات التي طرأت عليه فيما بعد. يستحق هذا النص الاهتمام باعتباره مرآة لوعي الجماعة، لأنه هو النص الذي يميز للمرة الأولى مجموعة من المواقف والتصرفات واصفًا إياها بأنها مكروهة من الله وبأنها في النهاية تستحق العقاب بالحرمان من الحياة الأبدية.

تتعامل جميع الأوامر والنواهي في واقع الأمر مع التفكير الوثني وعقليته القائمة على مبدأ "عش اللحظة" ومع سعيه المفرط نحو تحقيق النزعة الفردية. ولكن هل علينا أن نذهب مع جوستاف فون جرونيباوم إلى هذا الحد في

افتراض أنه لا يمكن قهر هذا الطموح في تحقيق المصلحة الفردية والقبلية إلا من خلال سلب الإنسان سلطته وحصرها في الذات الإلهية وحدها؟ هل صحيح أنه لا يمكن مقاومة الذنب بتعريفه الجديد هذا كـ "تدخل في امتيازات الرب" إلا من خلال الطاعة المطلقة لله؟

يستخلص فون جرونيباوم الذي يمثل هذا الرأي، من ذلك استنتاجًا خطيرًا، حيث يرى أن نقل الشر من الخارج أي فهمه كـ "عصيان للطاعة"، يعني فقدان القدرة على فهم أعمق لشخصية الشر كأمر "موجود في طبيعة الإنسان":

"في الوقت الذي كان محمد يضع فيه شعبه في مقابلة وجهًا لوجه مع الذنب، فإنه كان يلغي المواجهة بينهما من خلال قوله بأن الشر ليس من طبع البشر. وبما أن التوحيد بأكثر معانيه صرامة يعني أن الله هو المتصرف والقاضي الوحيد، وأن قدرته المطلقة – كما يقال – تعتمد على حقه هو وحده في الحرية، فإن هذا استتبع بالتالي شعور البشر بالاستبداد والخضوع والاستسلام، وذلك لأنه إذا دققنا النظر، فإننا نجد أنه تم إسقاط الوجود الأخلاقي المستقل على الإله وقصره أيضًا عليه. فالإله هو وحده الذي كان يحدد الخير والشر، وبعد أن انتقل الخيار إلى دنيا البشر، تحول الاختيار من كونه اختيارًا بين الخير والشر في الإطلاق إلى اختيار بين الطاعة والمعصية. (*وبالضبط*) هنا أصبح الذنب معصية" (١).

(١) جوستاف فون جرونيباوم، دراسات عن الصورة الثقافية والصورة الذاتية للإسلام. زيورخ/شتوتجارت، ١٩٦٩، ٣٥.

Gustav von Grunebaum, Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam, Zürich/Stuttgart 1969.

يبين جرونيباوم ما قاله من خلال عقد مقارنة قصيرة بين الإسلام، والمسيحية: "بينما يمكن أن يبدو غير العقلي وغير الإلهي للمسلم فقط على أنه جهل، نقص في الإدراك، أو ضعف، فإن المسيحي يواجه الشر نفسه، الذي استقر في أعمق أعماق إرادته منذ وقوعه في الخطيئة، يتم الاعتراف بالحرب على الشر كحرب تحدث في الموضع الذي تجري فيه فعلًا، ألا وهو داخل الإنسان نفسه، فالإنسان يرى في الله اختيارًا حقيقيًا، وربما بشكل كثير الحدوث، هزيمة حقيقية" (المرجع السابق ٣٦)، يواصل المؤلف: "عاب العصر الكلاسيكي على الشر على أنه عنصر غير عقلاني وذلك دون الاعتداد باستيعاب مشابه يمكن مقارنته به؛ لذلك فإن الإنسان عند القدامى وكذلك عند المسيحيين يستطيع أن يختار، بل وأكثر من ذلك: كانت كيفية الاختيار وسببه أمرًا مهمًا بالنسبة لسير الأمور، وكذلك بالنسبة للنموذج الأخلاقي؛ لأنه كان هناك قانون أخلاقي عام، وآخر خاص، كانا يتضمنان نفس السلطة التي لا يمكن الإفلات منها، أنتيجون محق، وليس كريون غير محق" (المرجع السابق).

غير أن هذا التشخيص لا يتوافق بشكل تام مع إدراك الخير والشر كما شهد به القرآن، وإدراك الخير والشر القرآني هذا لا يظهر في النص بشكل منتظم، بل يظل دائمًا موضوع النقاش وحاملًا لأكثر من وجه، يبدو أن استنتاج جرونيباوم يتناسب مع تفكير مدرسة العقيدة الأشعرية التي ظهرت فيما بعد *(القرن العاشر)* أكثر منه مع السياق القرآني.

أشار ويتني بودمان إلى خطر حدوث مثل هذه المساواة:

"حسب هذا النظام الأشعري، فإن الشيطان ليس مسبب الشر، بل يسببه الله كمسبب أخير *(في سلسلة من المسببات)*، أما البشر فيتسببون فيه بشكل مباشر. لا يتجاوز دور الشيطان أكثر من صرفنا عن الصراط المستقيم من خلال الكثير من البدائل الجاذبة، وحيث إنه لا يمكن التمييز بين الخير والشر بطريقة عقلية - وهو قول رفضه الأشاعرة على أنه "رأي ضال" للمعتزلة - تظل مهمة الإنسان الوحيدة هي التثبت بشكل صحيح مما أمر به الله بشأن كل موقف، أي إنه ليس هناك في الحقيقة، وفقًا لهذا الرأي، أي عقيدة للشر في الإسلام، وبدلًا من ذلك هناك عقيدة للخضوع" [1].

ربما كانت بساطة مبالغ فيها بالنسبة للقرآن أن يدفع استنادًا إلى فون جرونيباوم بأن فعل الفرد للخير والشر بما يعني ارتكابه ذنبًا فرديًا لم يكن قد ظهر بعد، إلى الدرجة التي يمكن فيها القول إنه كان هناك قانونًا أخلاقيًا عامًا فقط وليس قانونًا خاصًا متعلقًا بالأفراد.

بدأ استيعاب الوصايا، *(التي هي نواه وأوامر وأن الأمر لم يكن مقصودًا به نواهي، فإذن المقصود هو استيعاب الأوامر)*، واضحًا في الدعوة لتوقير الوالدين، وهو التوقير القائم على الرحمة، وكذلك فيما يتعلق بالتكليف بترضية السائل بكلمات طيبة تعويضًا له عن عدم إعطائه شيئًا. ورغم أن هذا لا

(١) وتني اس بودمان، شعراء إبليس، العقدة السردية في القرآن، ، كامبريدج ٢٠١١، ١١،
Whitney S. Bodman, The Poetics of Iblis. Narrative theology in the Qur'an, Cambridge 2011.
والذي يستند إلى ملاحظات جوستاف فون جرونيباوم على الرؤية الإسلامية للشيطان، في دراسات إسلامية.
studia islamica ‹ 31 (1970) - 117-134. Gustave von Grunebaum, Observations on the Muslim Concept of Evil, in: Studia Islamica 31 (1970).

يتساوى مع التكليف الذي يعلو على كل القوانين والخاص بالحب اللامحدود للأقرباء كما ورد في إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الآيات من ٣٥-٤٠، وإنجيل مرقص، الإصحاح ١٢، الآيات ٢٨ إلى ٣١، وإنجيل لوقا، الإصحاح ١٠، الآيات ٢٥-٢٨)[١]، إلا أنه يفتح أعيننا على عدم إمكانية فصل الإنسانية الشخصية عن إنسانية الآخرين، أي إن النظام الذي تأسس عن طريق فرض الوصايا، هو نظام يخضع في النهاية لمبدأ رحمة الله، ويخضع كذلك - وبتكليف من الله - أيضًا لرحمة الإنسان.

عبر كل هذه الدلائل التي تشير إلى داخل الإنسان وقلقه على ذاته يتبين أن الوصايا العشر القرآنية هي نص نموذجي من نصوص أواخر العصر الكلاسيكي، هي صوت في محفل نقاشات العصر، صوت كان عليه من ناحية أن ينتصر ضد الأشكال السلوكية الوثنية المتأصلة في المجتمع مثل تقديم مصلحة القبيلة والتمسك المفرط بميثاق الشرف القبلي، ولكنه كان كذلك صوتًا يتحرك في نفس الوقت بثقة راسخة في العناية الإلهية ويبقين كامل في غايته الأسمى وهي القرب من الله، كان صوتًا يتحرك لاهوتيًا على مستوى زمنه الذي ظهر فيه.

إدخال الوصايا العشر في شأن الحياة اليومية في أواخر العهد المكي وبدايات العهد المدني

بعد أن تم اعتماد الوصايا العشر القرآنية في منتصف الفترة المكية كوسيلة لتحويل العالم، وكجنس أدبي جديد جعل المستمعين المسلمين - على غرار بني إسرائيل في الكتاب المقدس - مستقبلين لتشريع يتمتع برؤية عالمية، أصبحت الوصايا بعد ذلك في أواخر الفترة المكية أو أوائل العهد المدني[٢] شأنًا مألوفًا من شؤون الحياة اليومية (شيئًا عاديًا) - وتم الهبوط

(١) انظر أيضًا إنجيل لوقا، الإصحاح ١٨، الآيات ١٨-٢٣، حيث ينظر للوصايا كوصايا على أنها غير كافية لتحقيق الإرادة الإلهية، بل تحتاج أيضًا لتكملتها من خلال تطليق أي حب للذات.

(٢) للاطلاع على دفاع - غير مقنع - عن انتماء هذه الوصايا للفترة المكية، اقرأ تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، هيلدسهايم، ١٩٦١،

Theodor Nöldeke, Geschichte des Qurans, Hildesheim 1961.

صفحة ١٦٢: "تصنف الآية ١٤٢ (=١٥٣) والآية ١٥٣-١٥٤ (=١٥٤-١٥٥) بشكل غير محق ضمن السور المدنية، يبدو أن شيئًا ما سقط قبل الجزء الذي يبدأ بالآية ١٥٥ (=١٥٦)".

بمستوى التعامل بها ومعها فتم استخدامها كوسيلة في المحاججات آنذاك.

(مع هذه التطورات) لم تعُد تحتاج الوصايا العشر في سورة الأنعام (الآيات ١٥١-١٥٣) والتي لا نستطيع تحديد زمن نزولها، إلى أي تمهيد لاستخدامها. تطورت من ثَمّ مكانة الوصايا بعد أصبحت معروفة لوقت طويل، فأصبح من الممكن استخدامها كنص مرجعي (جزء من الإحالة الذاتية للنص)[1]، وأصبح بإمكان صاحب الرسالة أن يتوجه بالنداء للمستمعين مستخدمًا اسمه الشخصي ببساطة وأن يعيد على أسماع الأشخاص المتورطين في قضايا خلافية ذكر تلك الوصايا التي أخبرهم بها من قبل كمقياس قيمي لضبط أمور متشابهة فيما اختلفوا فيه.

أتى نص هذه الوصايا (في سورة الأنعام) ضمن جدال مفصل مع خصوم من مثقفين يهود وآخرين وثنيين يصعب تحديدهم بدقة حول مسائل الحلال والحرام. لا يهدف نص الوصايا هنا لتصحيح سلوكهم بقدر ما يسعى لإظهار التناقض بين ما هو مهم بشكل جوهري "لب الحلال والحرام"، وبين جدالاتهم العرضية والهامشية.

سورة الأنعام (١٥١-١٥٣):

١٥١ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ

أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ

نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ

وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

(١) تعقيب المراجع النقدي: نويفيرث من الباحثين المهتمين بمسألة الإحالة الذاتية للقرآن، أو إحالة القرآن لذاته كنص مرجعي، وتعتبر أن هذا أحد ميزات النص القرآني عن غيره من النصوص، بل تعتبر أن ثمة سورًا قرآنية تبرز هذا الوعي بذاتها، مثل سورة الكهف.

ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

١٥٢ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ

لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا

ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

١٥٣ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ

وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ

ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

من الناحية الدلالية، لا يقدم النص أكثر من خلاصة للوصايا العشر السابقة، مع إمكانية التخلي الآن عن التفاصيل المذكورة هناك والتي كانت تستهدف بشكل خاص بعض الظروف العربية القديمة، مثل التفاصيل المتعلقة بمعاملة الوالدين أو القتل. هناك مرة واحدة فقط يعلو فيها النقد ضد التحايل القبلي على القوانين في المجتمع الوثني: الآية ١٥٢ "وإذا قلتم فاعدلوا، ولو كان ذا قربى"، ولكن التشديد أصبح الآن في مكان آخر حيث إن النص يخاطب على ما يبدو المستمعين اليهود أيضًا.

أتت إشارة مشحونة بالعاطفة ثلاث مرات في صيغة "ذلكم وصاكم" وذلك في عقب الآيات[1] بغرض الإفادة بلزوم هذه الأوامر كوصية، وهذا التعبير يرتبط اشتقاقيًا بكلمة "ميصواه" العبرية في الكتاب المقدس والتي تعني "حكم ملزم". هناك كذلك إفراد لبعض الأحكام، مثل حكم رعاية الأيتام وحكم الإدلاء بالشهادة، في حين "تخفف" أحكام أخرى مثل وصية إيفاء الكيل والميزان (التي أعقبها: لا نكلف نفسًا إلا وسعها). غابت هنا وصية التواضع،

(١) انظر بشأن التعقيب على الآيات، أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من العصور الكلاسيكية المتأخرة، ٧٥٨-٧٦١.

بحيث بلغ مجموع الوصايا تسعة فقط. من الملفت للنظر أن الوصايا أصبحت الآن ترتبط بموقف يومي، وأن عدم الربط الواضح بينها وبين موسى لم يزل مستمرًا على الرغم من أن الآيات التالية ستتحدث عن موسى.

الوصايا العشر الهجومية في مرحلة المدينة

يرجع أمر نسبة الوصايا العشر على النبي موسى - وإن كان ذلك بشكل ضمني - إلى صيغتها الأخيرة في الآيات المدنية من سورة البقرة، ٨٣-٨٥، وهي الآيات التي وردت في السياق الذي كان يحكي قصة تسليم الألواح، وبالتالي في سياق العهد مع الله في سيناء[1]، مما يجعل الوصايا تبدو وكأنها خطاب غير مباشر من الله إلى بني إسرائيل.

سورة البقرة، الآيات ٨٣-٨٥:

٨٣ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ
وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ
ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ
٨٤ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ
ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ
٨٥ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ
تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ
وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ
أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ

(١) قارن المصدر السابق، صفحة ٥٥٢ وما يليها.

فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ
وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

تبدأ الوصايا في الآية ٨٣ بأربع أوامر ذكرت بالفعل في سورة الإسراء: **توحيد الله، رعاية الوالدين** والأقارب **واليتامى** والمساكين، **والتلطف في الحديث**، أضيف إليها الآن الوصيتان القياسيتان المفروضتان على الجماعة القرآنية، وهما **إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة**.

وفي ختام هذه الوصايا المذكورة في آية واحدة طويلة يتم التأكيد على عدم التزام أغلبية كبيرة من المخاطبين بالأوامر. كون أن المخاطبين ليسوا هم المسلمين القادمين من مكة إلى المدينة، بل أحفاد بني إسرائيل، أي اليهود المعاصرين لصاحب الرسالة [1] يتضح ليس فقط من خلال إسقاط السياق التاريخي لسيناء، بل أيضًا من خلال الآية الطويلة التالية لهذا "سورة البقرة ٨٤"، والتي تذكر "عقد العهد" مرة أخرى وفي هذه المرة في خطاب مباشر موجه إلى "أنتم" مع ملء العهد بنواهٍ جديدة هي: تحريم التقاتل فيما بين الجماعة، وكذلك تحريم طرد بني الجلدة من مساكنهم. (وبهذا تكون هذه التطورات وبداخلها هذه...) الوصايا عظمت المآخذ على تصرفات اليهود المعاصرين لنزول القرآن وجعلت منها انتهاكات للأوامر التي تضمنتها، وهذا يعتبر استراتيجية فعالة للهجوم.

كان الاتهام الموجه إلى اليهود كذلك بعدم جديتهم في التعامل مع الكتاب، حيث يُتَّهمون بأنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، كان بالفعل نموذجًا للهجوم المسيحي على اليهود. يدل هذا التوظيف للوصايا بغرض إثبات عدم وفاء يهود المدينة بميثاقهم، على التوجه المتزايد في مرحلة المدينة لتقييم الخصوم على أساس كتابهم، أي على أساس المعايير العقائدية الخاصة بهم، وذلك للتمكن من ضربهم بنفس أسلحتهم إذا استوجب الأمر ذلك.

(١) انظر رودي باريت، القرآن، تعليق ومعجم مفهرس، شتوتجارت، ١٩٧٩، ٢٣.
Rudi Paret, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1979.

في هذه المرحلة الأخيرة اتخذ الأسلوب (*قائمة الوصايا العشر*) الذي كان يومًا ما سببًا في حدوث التحول، اتخذ شكل منظومة أفكار هجومية ونقدية لها وظيفة يومية جاهزة للاستخدام، بينما كان هدف هذا الأسلوب في الماضي إضافة إلى التحول (*من نموذج الفكر الوثني إلى نموذج الفكر التوحيدي*)، هو إضفاء قيم النبل على أخلاق الجماعة القرآنية من خلال قائمة من الوصايا الإلهية التي كانت حكرًا على بني إسرائيل.

الفصل الثامن

المحور الحرام بين مكة والقدس

القدس؛ شعار الهوية اليهودية، القدس؛ مكان فريد لذكرى قصة الخلاص المسيحية، هي القدس ذاتها التي تحتل اليوم مكانة أقرب للمتواضعة في الوعي الإسلامي! يشغل حضور القدس في زمننا المعاصر عناوين وسائل الإعلام العالمية بصفتها مشروع نزاع سياسي في المقام الأول. لكنّ حضورًا بهذه الطريقة يطمس بشكل ما الحقيقة التاريخية القائمة على أثر القدس الممتد عبر التاريخ كبقعة لها هالة روحية فريدة على اليهودية والمسيحية وكذلك على الإسلام. لا يستوعب الغرب تقريبًا هذه المكانة، إذ تتصارع داخله الرؤية اليهودية المسيحية المتأثرة بالتاريخ مع الرواية الإسلامية المغايرة تمامًا والتي يغلب عليها الطابع الروحي بشدة [1].

لكن التهميش الحالي داخل العالم الإسلامي لتاريخ الإسلام في ارتباطه بالقدس، يعكس أيضًا عملية نسيان لم تصبح خطيرة إلا في عصر الحداثة، وذلك عندما بدأت في مدرسة التفسير الإسلامي عملية تهميش للتراثين اليهودي والمسيحي كرد فعل على الأيديولوجيات الاستعمارية، ويبدو أنه مخطط لهذه العملية أن تستمر. على العكس من ذلك كان العلماء المسلمون منذ بداية ظهور الإسلام وحتى بداية القرن التاسع عشر يتذكرون ويُذكِّرون دومًا بالدور المعقد الشعائري والسياسي الذي لعبته القدس في نشأة دينهم، وذلك من خلال عدد كبير من الكتب التعليمية والشروحات عليها. يحضرنا من دروس الماضي في هذا المقام كيف أنه في وقت حافل بأحداث التاريخ الإسلامي وقف الفقيه زكي الدين مادحًا للقدس ومُثنيًا عليها في أول خطبة جمعة بعد تحريرها وإعادتها للمسلمين على يد صلاح الدين عام ١١٨٧

(١) قام كامل عسالي بمحاولة هامة من أجل معالجة الإرث الإسلامي للقدس، وقدم مجلدًا جامعًا باللغة الإنجليزية، إلى جانب توثيق من عدة أجزاء باللغة العربية لمؤسسات الأقصى في مرحلة ما قبل الحداثة، كامل عسالي، القدس في التاريخ بوكهورست هيل ١٩٨٩.
Kamel Asali (Hg.), Jerusalem in History, Buckhurst Hill 1989.

ويستوقفنا هنا استخدام الشيخ زكي الدين الألقاب الشرقية الثلاثة التالية [١]:

أولى القبلتين.

ثاني المسجدين.

ثالث الحرمين.

تلخص هذه المسميات الثلاث أهم المراحل الأولى في تطور تصور القدس في الإسلام، كما أن هذه المسميات الثلاثة تقدم هذا التطور في براعة بلاغية حيث إن تصاعد العدد (*أولى، ثاني، ثالث*) يدل على تصاعد المكانة. وبإمعان النظر في هذه المسميات يتبين لنا أن المؤهلات المقدسية الثلاثة تحكي في واقع الأمر خسارة تتابعية في المنزلة، حتى وإن وثقت في الوقت ذاته أيضًا لبقاء القدس كرمز مميز في تاريخ الإسلام.

يسجل اللقبان الأولان محطتين أساسيتين في مسار الوعي بمكانة القدس لدى الأمة الإسلامية الأولى (*مستمعي محمد المباشرين*). ترجع أهمية القدس الأولى إلى الجانب الشعائري في الإسلام: حيث يوثق النص القرآن نفسه أن استقبال المسلمين مكة كقبلة في صلاتهم، والذي بدأ بعد وقت قصير من هجرة المسلمين إلى المدينة، سبقه التخلي عن قبلة سابقة وهي قبلة الأقصى حسب المتفق عليه في التراث الإسلامي.

ووفقًا للنظرية التي أكدناها نحن أيضًا من ناحيتنا فإن تقليد استقبال الأقصى في الصلاة يعود لفترة أواسط العهد المكي.

اعتبر المؤمنون في مكة أن القدس من خلال وظيفتها في شعيرة الصلاة تمثل نقطة النهاية في خط متخيل يبدأ في مكة وينتهي في القدس، ونحن

---

(١) انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، الجزء الرابع، بيروت، أو نفس المرجع بالإنجليزية، ٢٣٢: ابن خليكان، وفيات الأعيان، المجلد الثاني، باريس ١٨٤٣، ص٦٣٦ وما يليها.

De Slane: Ibn Khallikan, Wafayat al-a'yan. Bd. II, Paris 1843.

بدورنا نتفق مع وصف "أوري روبين"[1] لهذا الخط بـ "المحور الحرام". يُنظر إلى القدس في محور الحرام هذا على أنها مسجد؛ حرفيًا: "مكان السجود"، مثلها مثل مكة حسب تصور المؤمنين النموذجي، أي إن القدس ليست هيكلًا ولا "بيت" يسكن فيه الرب[2]، بل هي مكان للناس يؤدون فيه العبادة الشفهية غير الدموية لله. تظهر كلمة "المسجد" للمرة الأولى في الآية الأولى من سورة الإسراء وهي كلمة استخدمت فيما بعد لوصف مكان الصلاة الإسلامي. أي إن هذا المصطلح الجديد يعتبر وثيقة في تأريخ خطوة من خطوات نزع الأسطورة، حيث لم يَعُد ينسب الرب إلى مكان (*كما في التصور اليهودي الغالب آنذاك*) ولا يجوز عليه التحيز في مكان، بل يقتصر التقرب منه على فعل الصلاة فقط، أي إن هذا المصطلح الجديد (*المسجد*) يجعل الهيكل (*اليهودي*) مجرد رمز للعبادة (*وليس بيتًا حقيقيًا للرب، أي تم نزع الأسطورة عنه*). فمن خلال تحول تصور الهيكل من صرح متجسد واقعي إلى مجرد رمز، ينفتح بهذا التحول أمام الإنسان المتدين "حيز روحي" جديد يصنعه هو بنفسه بعيدًا عن العالم المادي الواقعي. تأتي مرحلة المدينة فيما بعد على الأمة المسلمة ويتم

(١) تعقيب المراجع النقدي: أوري روبين (١٩٤٤-٢٠٢١): أستاذ الدراسات القرآنية والتراث الإسلامي القديم في قسم الدراسات العربية والإسلامية بكلية الدراسات الإنسانية والاجتماعية في جامعة تل أبيب.

حصل على الدكتوراه في عام ١٩٧٦ من قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وكانت الرسالة تدور حول النبي محمد في التراث الإسلامي المبكِّر.

تتركز اهتماماته بمساحة التفسير المبكِّر وصِلته بالحقول المعرفية الإسلامية في بدايات الإسلام خصوصًا السيرة النبوية.

له العديد من المؤلَّفات العلمية في هذا السياق، منها:

- The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims (a Textual Analysis), Princeton, 1995.

عين الناظر: حياة محمد كما يراها المسلمون الأوائل (تحليل نصّي).

ترجمة لمعاني القرآن للغة العبرية

ولروبين اهتمام كبير بالصلة بين القدس ومكة في القرآن والفكر الإسلامي المبكر.

من أعماله حوله هذا:

BETWEEN ARABIA AND THE HOLY LAND : A MECCA-JERUSALEM AXIS OF SANCTITY. MUI:IAMMAD›S NIGHT JOURNEY (ISRA›) TO AL-MASJID AL-AQSA, ASPECTS OF THE EARLIEST ORIGINS OF THE ISLAMIC SANCTITY OF JERUSALEM

أدين بهذه المعلومات للسيد أحمد البهنسي الباحث في الاستشراق الاسرائيلي.

(٢) بالمفهوم اليهودي حيث الهيكل (المعبد) هو بيت يسكنه الرب وهو تصور أقرب للأديان القديمة ويطابق تصور المصريين القدماء عن المعبد كبيت للإله «بر نتر».

فيها عمل هذا التحول مرة أخرى لصالح التصور القاتل بأن البيت هو معبد مقصور على أمة مؤمنة بمفردها - بما يعنيه ذلك من ظهور إشارات إلى "فك سحر" العالم من داخل القرآن نفسه. (*أي سيقترب المسلمون من التصور اليهودي القديم حيث سيقصرون المسجد على أمة واحدة فقط، ولكن دون تحيز الرب فيه، كما ستفصل المؤلفة في هذا الباب*).

كان التركيز على القدس واحدًا من التجديدات المبدعة لسور المرحلة المكية الوسيطة وهي تجديدات أدخلت الرسالة الإسلامية في إطار طبوغرافي جديد. حوت نصوص سور هذه المرحلة العديد من قصص الكتاب المقدس وهو ما أدى إلى توسيع دائرة الرؤية لدى المستمعين المسلمين محلّقة بهم في خيالهم من محيطهم المحلي إلى الساحة البعيدة للأرض المقدسة ("الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا"، سورة الأنبياء، الآية ٧١)، الأرض التي أصبحت معروفة للمسلمين من خلال نصوص مختلفة من قرآنهم بوصفها الساحة التي جرت فيها أحداث قصة القوم الذين يجري تقديمهم على أنهم "الأجداد الروحيون" للأمة المسلمة: بنو إسرائيل. أي إن مؤمني مكة يقتفون - وفقًا للنظرية التي نتبناها - أثر بني إسرائيل حيث يستقبلون القدس أثناء صلواتهم.

لم توثق السور المكية قضية ضبط القبلة نحو القدس مما يجعل تأريخ حدوث هذا الأمر محل خلاف بين العلماء[1]، إلا أن توجيه المصلين الإيحائي هذا (*من خلال توجيه القبلة نحو القدس*) يعد شهادة ناطقة جدًا على ما جرى من تغيرات جغرافية (*في البيان القرآني*) اقتداءً ببني إسرائيل. ومع إعادة التموضع الشعائري الجديدة هذه يصل التوجه القرآني الجديد نحو "الكتاب" إلى ذروته، بما يعنيه ذلك ضمنًا من توجه نحو أماكن مرتبطة بذكريات في الكتاب المقدس، وهي عملية تذكرنا - وإن ليس تمامًا - بما أسماه "يان أسمان"

(١) انظر عبد العزيز الدوري، القدس في العصر الإسلامي الأول، القرن السابع إلى القرن الحادي عشر.
Abdalaziz A. Duri, Jerusalem in the Early Islamic Period, 7th–11th Centuries AD, in: Kamal Asali (Hg.), Jerusalem in History, Buckhurst Hill 1989.
ونفس المرجع لدى كمال عسالي، القدس في التاريخ، بوكهورست هل ١٩٨٩، ١٠٥-١٢٥.

بـ **"الانتقال من الارتباط النصي إلى الارتباط الشعائري"**[1]؛ ذلك لأن قصص الكتاب المقدس قليلة الذكر في سور بدايات العهد المكي أصبحت تظهر الآن في المقدمة من سور المرحلة المكية الوسطى، وأصبحت معها الصور النمطية للشخصيات البطولية من قصص التاريخ المبكر كتلك الصور والشخصيات التي أخذت من تاريخ شبه الجزيرة العربية، تفسح المجال شيئًا فشيئًا لسرد شخصيات يجري نحتها من الكتاب المقدس، بل إن الأرض المقدسة نفسها أصبحت تظهر كمكان لسيناريو قصة مشابهة، أخذت تحل إلى جانب وربما حتى محل بلاد العرب القديمة (*أي تم استبدال القصص العربية القديمة بقصص من الكتاب المقدس في سور القرآن في المرحلة المكية الوسطى*).

وكمثال من أمثلة كثيرة على هذا الأمر، يجد المرء قصة الهيكل الإسرائيلي نفسها والتي يعاد سردها[2] في الآيات ٤-٨ من سورة الإسراء بينما لا يكاد يكون هناك حديث عن الحرم المكي في سور المرحلتين المكيتين الوسطى والأخيرة، (وسنرى بعد ذلك في نصوص القرآن من مرحلة المدينة كيف عاد الحديث عن الحرم المكي مرة ثانية).

(*وبتطبيق مناهج البحث الخاصة بعلوم الذاكرة الحضارية للشعوب*) نجد أنه تم إحلال الماضي الخلاصي المأخوذ عن قصص الكتاب المقدس محل الموروث التاريخي الخاص (*بالجماعة القرآنية بصفتهم عربًا في المقام الأول*)، وأصبح هذا يشكل من الآن فصاعدًا "عالمًا نصيًا" منافسًا للواقع الدنيوي، عالمًا نصيًا يقترب منه المسلم جسديًا في الصلاة أثناء استقباله للقبلة.

---

(١) قارن يان أسمان، الذاكرة الحضارية، الكتاب والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الزاهرة المبكرة، ميونخ، ١٩٩٢، ٨٧-١٠٣، تم ترجمته إلى العربية مشروع الألف كتاب المجلس الأعلى للترجمة.

Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992

(٢) أنجيليكا نويفيرت، من المسجد الحرام إلى الهيكل الأقصى: سورة الإسراء، بين النص والتعليق، في كتاب جان، د. ماك أوليف / باري/ د ولفيش/ جوزيف دابليو جورينج «مع تقديس الكلمة»، أوكسفورد ٢٠٠٣، ٣٧٦-٤٠٧.

Angelika Neuwirth, From the Sacred Mosque to the Remote Temple: Surat al-Isra', Between Text and Commentary, in: Jane D. McAuliffe/Barry D. Walfish/Joseph W. Goering (Hg.), With Reverence for the Word, Oxford 2003.

إلا أن هناك مؤشرًا هامًا يعود إلى المرحلة المكية الوسطى، ويدل على أن قبلة الأقصى كانت معتمدة بالفعل آنذاك: حيث أشار إليها ذلك التقرير القصير المبهم بعض الشيء عن رحلة إسراء النبي الليلية إلى المسجد الأقصى، أي عبر رحلته الروحية (*الرؤيوية*) على امتداد المحور الحرم مكة / القدس الذي كان قد تأسس قبلها بالفعل كما تدلنا على هذا سورة الإسراء الآية الأولى.

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا

مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى

الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ

لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا

إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

لن يصبح النص مفهومًا بشكل كامل إلا من خلال إشارات التناص داخله. يتحدث النص عن رحلة ليلية "إسراء" من الكعبة التي وصفت بدورها في مكان آخر (سورة البقرة الآية ١٤٤ وما يليها) كـ"حرم" أي إن النص يتحدث عن رحلة من "مسجد" محاط بحرم (*المسجد الحرام*) إلى حرم آخر غير محدد موقعه أو ماهيته بشكل صريح، فهو بعيد - وربما أكثر بعدًا: **أقصى**، محرم ما حوله. إضافة إلى ما سبق لا يذكر اسم من يقوم بهذه الرحلة، وإنما يكتفي فقط بـ"عبده (عبد الله)". ولكن لنا أن نستنتج اعتمادًا على مكان انطلاق الرحلة وهو الكعبة، أن المقصود به هو النبي إذ إنه صاحب التأثير في مكة، حتى وإن كان الوصف المستخدم "أسرى" هو نفسه الذي استخدم في ذكر خروج موسى [1]، حيث وصف القرآن خروجه بنفس الفعل.

---

(١) ترد كلمة أسرى في القرآن بالإضافة إلى ذلك مرتين لوصف هروب لوط، هجرته: سورة هود، الآية ٨١، وسورة الحجر، الآية ٦٥، وتصف خروج موسى ثلاث مرات، سورة طه، الآية ٧٧، وسورة الشعراء، الآية ٥٢، وسورة الدخان، الآية ٢٣.

تكتسب الرحلة الليلية للنبي من خلال هذا التشابه والتوازي (*مع خروج / إسراء موسى*) دلالة حركة هروب من الضيق إلى الحرية. لم يذكر الاسم الجغرافي لهدف الرحلة، ويبدو أن الإشارة للحرم الموجود هناك مفهومة بوضوح من خلال ذكر كلمة "المسجد الأقصى" - حيث لم يكن هناك أماكن مقدسة قريبة في شهرتها في المحيط الأوسع. من المعتاد في المواضع الأخرى من القرآن أن يشير التخصيص بالتعبير "الذي باركنا حوله" بشكل رئيسي إلى الأرض المقدسة (القدس)، أي إن المسجد الأقصى ليس اسم الحرم نفسه، بل توضيح لموقعه بالنسبة للكعبة؛ كنقطة نهاية أو نقطة بداية لمحور مرتبط بمكة. بهذه الرحلة الليلية "الإسراء" التي لم تكن، وفق آخر ما توصل إليه البحث العلمي، رحلة سماوية رأسية صاعدة، بل رحلة أفقية حدثت بالروح إلى الحرم القدسي [(١)]. بهذا ومن خلال نص قرآني أيضًا، يتم الآن التأسيس للمحور المقدس الجديد: مكة / القدس.

نتبين أهمية المصطلح الذي ذكره أوري روبين (*محور القداسة بين مكة والقدس*)، من حيث إنه يأخذ في الاعتبار تصور الشرق القديم في الكتاب المقدس عن ترابط وارتباط الأماكن المقدسة. يضيف فلوريان ليبكه على ذلك قائلًا: "ليست قدسية المكان هذه ثابتة، بل يمكن لها أن تتحرك أيضًا. يتم تخطيط المسار "من سيناء إلى صهيون (القدس)" عن طريق اقتفاء الأثر الأدبي للعهد القديم (*قصة خروج بني إسرائيل من مصر إلى القدس عبر سيناء* -)، ثم ينتهي الأمر بجعل سيناء حاضرة في صهيون (القدس) (*أي إن سيناء التوراتية تصبح القدس القرآنية ومصر التوراتية تصبح مكة القرآنية...*). يحدث هذا الأمر بالإيجاب والسلب؛ فيتم ربط ذنب يربعام عبر "نفق الخطيئة" الزمكاني بخطيئة العجل الذهبي في الصحراء (سفر الخروج ٣٢)" [(٢)]. لا يتحرك هذا

(١) أوري روبين، رحلة محمد الليلية (إسراء) إلى المسجد الأقصى، جانب الأصول المبكرة للقدسية الإسلامية للقدس، في: القنطرة ١٤٧ (٢٠٠٨) ١ XXIX-١٦٤.
Uri Rubin, Muhammad's Night Journey (isra') to al-Masjid al-Aqs.a¯. Aspect of the earliest origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem, in: Al-Qantara XXIX 1 (2008).

(٢) كان يربعام ملكًا لليهود وأراد تثبيت نفسه في الحكم فنصب عجلين ذهبين، أحدهما في مدينة بيت إيل والآخر في مدينة دان واعتبرت التوراة هذا الفعل خطيئة، وبالمثل كانت كذلك خطيئة اليهود عندما استغلوا غياب النبي موسى فوق الجبل يناجي ربه وقاموا بصنع العجل الذهبي

المسار من سيناء إلى صهيون فقط، بل بالمحور السلبي أيضًا؛ من العجل الذهبي في الصحراء إلى بيت ايل ودان"[1]. أي إن القدس (*صهيون*) يمكن أن تكون نقيضًا لسيناء.

رحلة النبي الليلية، أو رحلة الإسراء من خلال سياقها

تتميز سورة الإسراء بموضوعها الفريد في القرآن كله، وتتميز الآية الأولى منها بنغمها الخاص وبنبرتها الاحتفائية الحماسية التي تتحدث عن تجربة تفاعل معها النبي بشكل رائع، فقد أسري به ليلًا إلى "مكان عبادة مبارك حوله"، ليرى من "آيات" الله. لا يتم الكشف عن أكثر من ذلك. ربما كان المقصود بالشيء الرائع في قوله "ليرى من آيات الله" هو تجربة الرحلة نفسها؛ لأن الرحلة الليلية المذكورة هنا يجب أن تكون حركة بالروح، إذ إنه ليس من الممكن قطع المسافة بين مكة والقدس بالجسد في ليلة، وذلك حسب المآخذ التي نقلتها التفسيرات الإسلامية عن الساخرين من الرحلة. كما أن الإشارة إلى الخروج التي يوحي بها استخدام الفعل "أسرى"، وما يرتبط بهذه الإشارة من تحرر (*مثل خروج بني إسرائيل من مصر وتحررهم من العبودية*)، لا تزال تؤكد أن الأمر في السورة يتعلق بحركة خروج روحية، أي إسراء روحي.

يؤكد شاهد عيان أن قصة الانتقال هي انتقال بالروح إلى الحرم الأرضي المحسوس "القدس" - خلافًا للانتقال إلى مكان سماوي -، وردت هذه الشهادة من خلال نص قصير وموضوعي، يخلو تمامًا من المسحة الأسطورية ويبدو

وعبدوه، وكان هذا أيضًا خطيئة في نظر التوراة، وهذا ما عنته المؤلفة بالنفق الزمكاني بين الخطيئتين.

(١) فلوريان ليكه، إخبارية خطابية، يشير إلى هارتموت جيسه، من سيناء إلى صهيون، إسهامات توراتية عن عقيدة الكتاب المقدس، ميونخ ١٩٧٤،

Hartmut Gese, Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974.

وأوتمار كيل، القدس (الكتاب المقدس على الشبكة ٤)، ٩٨٤. ١٢٢٤، ١٣٣١،

Othmar Keel, Jerusalem (OLB = Online Bible 4), § 984. 1224, 1331.

انظر جون دي ليفنسون، سيناء وصهيون، مدخل إلى الكتاب المقدس اليهودي، مينيابوليس ١٩٨٥.

Jon D. Levenson, Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible, Minneapolis 1985.

كأنه شهادة براءة. يعود هذا النص إلى تراث إسلامي وُثِّق بعد نحو مئة عام من حدث الإسراء. ربما أريد لهذا النص أن يرد على غير المسلمين الساخرين من رحلة الإسراء. هذا النص موجود في التفسير الموسوعي للطبري (صفحة ٩٢٣)[1]، وتقول فيه أم هانئ؛ بنت عم النبي:

ما أُسري برسول الله ﷺ إلا وهو في بيتي، نائم عندي تلك الليلة، فصلى العشاء الآخرة، ثم نام ونمنا، فلما كان قبيل الفجر أهبنا رسول الله ﷺ ، فلما صلى الصبح وصلينا معه قال: "يا أم هانئ، لقد صليت معكم العشاء الآخرة، كما رأيت بهذا الوادي، ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه، ثم صليت الغداة معكم كما ترين"[1].

يفهم المرء رحلة الإسراء من هذا السياق على أنها رؤية في المنام قام بها صاحب الرسالة ليس بالجسد، بل بالروح، لكن هذه الرحلة وصلت به، وهو ما تصر عليه صاحبة الخبر، إلى مدينة أورشليم المعروفة، والتي سميت في العصر الأموي ببيت المقدس (*تعريب للاسم العبري بيت هامقداش*) "بيت القداسة". لم تكن "القدس" كمقصد لرحلة الإسراء أمرًا فرديًا في محيط صاحب الرسالة، حيث ذكر أدب ما قبل الإسلام في معرض الحديث عن أحداث آخر الزمان أن النبي إدريس على سبيل المثال سافر إلى "مكان مبارك"، وهو مكان يشبه القدس طوبوغرافيا، ويقع في "أواسط العالم"[2]. كما لا تخفى الدلالة الواضحة في رحلة النبي حزقيال إلى مدينة القدس التي نعرفها. رأى حزقيال رؤيا[3] في مدينة بابل، رأى فيها نفسه وهو يؤخذ من ناصيته ويحمل من الرياح إلى أحد مداخل الهيكل في القدس (قارن سفر حزقيال، الإصحاح ٨، الآية ١-٣)[4]:

(١) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، بولاق المجلد الخامس عشر XV٣.
(٢) انظر بشأن صعود إدريس، بيتر شيفر، أصول الصوفية اليهودية.
(٣) تعقيب المراجع النقدي: حظيت رؤيا حزقيال بأهمية كبيرة في أواخر اليهودية وبداية المسيحية، ومثلت أحد المواضيع الرئيسية للتيبولوجيات اليهيدية، وكذلك لنقاشات الربانيين، ومثلت كذلك أحد الموضوعات الكتابية الأساسية لتفسيرات الآباء.
(٤) انظر بشأن رؤية حزقيال، المرجع السابق، ٥٩-٨٢.

"وكان في السنة السادسة في الشهر السادس في الخامس من الشهر وأنا جالس في بيتي ومشايخ يهوذا جالسون أمامي أن يد السيد الرب وقعت علي هناك، فنظرت وإذا شبه كمنظر نار من منظر حقويه إلى تحت نار ومن حقويه إلى فوق كمنظر لمعان كشبه النحاس اللامع، ومد شبه يد وأخذني بناصية رأسي ورفعني روح بين الأرض والسماء وأتى بي في رؤى الله إلى أورشليم إلى مدخل الباب الداخلي المتجه نحو الشمال..."

كان انتقال حزقيال من مدينة بابل إلى الهيكل بالقدس جزءًا من رؤيا وقعت في موقف مادي تاريخي. لم يكن هدف رحلة حزقيال يتطلب تبريرًا ولا شرحًا للأسباب منه؛ لأن القدس تمثل الرمز لذكرى النفي لشعبه، وكان المنفيون اليهود يتجهون إليها في صلاتهم أيضًا.

لكن موقف النبي محمد كان مختلفًا بشكل جوهري، حيث إن علاقته وعلاقة أمته بالقدس ليست مبررة تاريخيًا. وخلافًا لحزقيال فإنه لم يرسل للقدس للتحقق من الوضع المادي للهيكل، بل من أجل مقابلة شخصية مع المقدس في القدس أو مع القدس نفسها، التي يمثل حضورها "آية"، وذلك لأن قداسة القدس - والتي كان الحفاظ عليها مطلبًا سياسيًا مهمًا للمنفيين في زمن حزقيال - مثّلت في وضعها كقبلة للصلاة بالنسبة للنبي وجماعته المسلمة قوة جذب روحية فريدة.

لم يكن هناك بُعد سياسي للرحلة الروحية التي قام بها النبي للقدس، ولكننا لا نستبعد في الوقت ذاته أنه كانت هناك ظروف سياسية هي التي دفعت إلى هذه الرحلة. وحسبما يذهب أوري روبين [1]، فلا يمكن استبعاد فرضية أن تكون آية الإسراء (*وهي الآية الأولى في السورة*) كانت تعبر عن مشاعر أشواق ميسيانية (خلاصية) كانت متواجدة آنذاك (*لدى جماعة المسلمين*). يعود نص السورة لفترة مشحونة بالأحداث، فعام ٦١٤ الذي هو عام نزول السورة كان هو العام الذي سقطت فيه القدس من يد الدولة البيزنطية لتقع

(١) أوري روبين، إسراء محمد.

في أيدي الفرس الذين تركوا إدارة المدينة لليهود حتى عام ٦١٧. تسببت هذه الأحداث في ظهور تكهنات لها علاقة بيوم القيامة لعب فيها هيكل القدس واحتمال إعادة إقامته دورًا محوريًا. تواجه الرسالة القرآنية مثل هذه التطلعات المحددة عن طريق بث الأمل في إيجاد قدس روحانية غير مقيدة بمكان.

كان مفهوم المعبد السماوي هو السائد آنذاك بعد تدمير الهيكل الأرضي عام ٧٠ (١)، وأصبحت الصورة البديلة هذه هي بالفعل الهدف من الرحلات السماوية لأحبار اليهود وأولئك الذين قالوا إنهم تأتيهم رؤى من السماء (٢). اكتسبت القدس كذلك أهمية جديدة في مطلع المسيحية، فبعد نضوب حركات آخر الزمان المسيحية وإرجاء الأمل في مجيء المسيح الثاني إلى أجل غير مسمى، اكتسبت القدس ملامح صوفية سمت بجغرافية المكان ومنحتها طابعًا علويًا. وعلى هذا فعندما دخل إكليمندس السكندري القدس في القرن الثاني، فإنه كان يدخل بالفعل قدسًا روحانية، وكان أوريجانوس (القرن الثالث) يرى في القدس أنها الكنيسة، ومن منظور علم الأخلاق رأى أنها الروح التي تتحلى بالفضائل، وكان ديديموس الضرير يرى فيها مدينة الرب السماوية. كما ذهب القديس أوغسطينيوس (٣٥٤-٤٣٠) إلى أن التضاد الوارد في رؤيا يوحنا والذي يظهر مقابلة بين المدينتين؛ القدس وبابل بوصفهما مكانًا للكمال أو للدنس، يمثل (*هذا التضاد*) شفرة تشير إلى الحياة المستقبلية وإلى الحياة الحاضرة (٣). كل هذا وغيره أدى إلى أن ارتقت مكانة القدس في أواخر العصر الكلاسيكي حتى أصبحت بالفعل في منزلة أنها آية من الآيات.

(١) انظر اب إي بترس، القدس، المدينة المقدسة في أعين السجلات والزائرون والحجاج والأنبياء من أيام إبراهيم إلى مطلع العصور الحديثة، برينستون ١٩٨٤، ١٧٠-١٧٥.
F. E. Peters, Jerusalem: the Holy City in the Eyes of Chronicles. Visitors, Pilgrims and Prophets from the days of Abraham to the Beginnings of Modern Times, Princeton 1984.

(٢) انظر بتر شيفر، أصول التصوف اليهودي، ٤٢-١٥١. Peter Schäfer Ursprünge der jüdischen Mystik.

(٣) انظر جاي سترومسا، القدس الصوفية، في: لي أي ليفين، القدس، حرمتها ومركزيتها في اليهودية والمسيحية والإسلام نيويورك، ١٩٩٩، ٣٤٩-٣٧٠، قارن بشأن نبوءة يوحنا بشأن آخر الزمان، بتر شيفر، أصول التصوف اليهودي، ١٥١-١٦٢.
Guy G. Stroumsa, Mystical Jerusalems, in: Lee I. Levine (Hg.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality in Judaism, Christianity, and Islam, New York 1999.

نرى في الأوساط المكية أيضًا في زمن الدعوة الإسلامية آثار انعكاسات لهذه الأفكار والتأملات عن القدس. لم يكن هناك في واقع الأمر وجود لمكان جاذب للأمة المسلمة (*قدس سماوية مثلما هو الحال لدى اليهود*)، إلا أنه كان هناك تصور منتشر داخل الجماعة المسلمة آنذاك عن إمكانية قيام رحلات روحية إلى السماء. كان يوزيف هوروفيتس [1]، محقًّا عندما سلط الضوء على هذا الأمر، حيث طلب المؤمنون من صاحب الرسالة على سبيل المثال في سورة الإسراء، الآية ٩٣:

"وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ ... أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ".

رفض النبي رفضًا قاطعًا هذا التحدي بتجاوز الحدود بين عالم الواقع وعالم الروح كما رفض التحدي بتقديم أدلة وبراهين حسية على قدرته على فعل هذا التجاوز. وخلافًا لما خلص إليه هوروفيتس، فإن هذا التحدي لم يؤدِّ إلى الإنجاز الفعلي للرحلة السماوية. بل على العكس من ذلك، نجد أولئك المتحدِّين يطالبون صاحب الرسالة بالجواب كما تنص عليه سورة الإسراء في الآية ٩٣ "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي! هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا".

أي إن المعراج إلى معبد سماوي لم يكن موضوع نقاش من الأصل بالنسبة للنبي. فما هي إذن وظيفة الإسراء الروحي إلى مدينة القدس الأرضية؟

حتى وإن ثبت وجود نماذج سابقة على رحلة الإسراء في التقاليد الدينية الأقدم مثل رحلة إدريس ورحلة حزقيال، إلا أن تجربة النبي في مكة في القيام بمثل هذه الرحلة لم تكن أمرًا بسيطًا ولا عاديًا بأي حال من الأحوال. ولابد أن تكون الرحلة الروحية على امتداد محور القداسة بين مكة والقدس قابلة للشرح والتفسير من داخل القرآن نفسه. من أجل ذلك يجب أن نمعن النظر في سورة الإسراء التي حدثتنا عن هذا الأمر.

(١) يوزيف هوروفيتس، إسراء محمد، في: دورية الإسلام ٩ (١٩١٨)، ١٥٩-١٨٣.
Josef Horovitz, Muhammads Himmelfahrt, in: Der Islam 9 (1918).

يعود تاريخ سورة الإسراء إلى فترة العهد المكي الوسيط وهي واحدة من السور التي يطلق عليها "سور الرحمن". يمكن اعتبار مرحلة الرحمن هذه مرحلة تأسيسية من منظور الشعائر، وهي فترة محدودة تم الاقتصار فيها تقريبًا على استخدام اسم الرحمن كاسم الله. إنها الفترة التي تشكل فيها نوع جديد من تقوى الصلاة. تقدم مجموعة سور الرحمن إضافة إلى ذلك خطابًا لاهوتيًا جديدًا: حيث أصبحت النبوة هي أكثر قناة اتصال معتبرة للتواصل بين البشر والعالم العلوي، رمزيًا تبدأ النبوة بموسى:

"ليس إسراء محمد سوى نقطة الذروة في سلسلة من التجارب التي عاشها موسى قبله، والتي يعيشها هو من جديد أو يعيد إخراجها. كان أهم هذه التجارب هو تجربة تسلم الألواح، حيث تم تكريم موسى خلالها من خلال مقابلة مع الرب في مكان له سموه الخاص هو سيناء. وكانت هذه المقابلة تأكيدًا لرسالته، وبشكل مشابه لرسالة موسى. بدوره أكد المسيح أيضًا رسالته من خلال لقائه مع النبيين الأكبر سنًّا، موسى وإلياس خلال تجليه على جبل الطابور.

لذلك فمن الممكن اعتبار رحلة إسراء محمد محاكاة لموسى حيث إن الإسراء سميت على اسم أعظم "حركة في نطاق المكان" قام بها موسى وهي خروجه، وهي الرحلة التي وصلت به إلى مكان مميز؛ إلى "مهد النبوة" كما وصفها "روبين" ويمكن بهذا المنطق أن يفهم المرء رحلة إسراء محمد على أنها محاكاة لرحلة خروج موسى. يقول فلوريال ليكة مشيرًا لذلك: "يبدو تصوير (محمد) على أنه إعادة استنساخ لموسى واضحًا بنفس قوة وضوح تعريف هوية المسيح (يسوع الناصري) على أنه إعادة استنساخ لإلياس. ومن الملفت أنه يتم اشتقاق هذا الخط في اليهودية بشكل عكسي: فليس هناك نبي في اليهودية يحظى بنفس التمييز الذي يتمتع به موسى، وعليه فإن "إلياس" يصنف في منزلة أقل منه، بينما يتم رفع تصنيفه في المسيحية إلى

مكانة تعتبره "أحدث ممثلي" المسيحية. رغم أنه جرى اعتبار موسى وإلياس أثناء حدث تجلي المسيح على جبل الطور من ضمن مجموعة الأقران، إلا أن مكانة المسيح هي أنه الند، بل أعلى في الحقيقة، وهو الذي يختم "سلسلة الأنبياء ببعث روح القدس"[1].

من الصعب تجاهل ما تبع ذلك من ترقية وإعلاء مستمرين لموقع هذه التجربة لدى تابعي الرسالات الثلاثة، فبينما التقى موسى والمسيح أشخاصًا، والتقوا الرب كذلك وأول وآخر نبي، فإن رحلة إسراء محمد وصلت به إلى آية تُرك أمر تفسيرها له هو نفسه.

إنها هذه الشفافية الجديدة في العلاقة بين الإنسان والرب التي تعطي النبوة بُعدًا تقشعر له الأبدان وتجعل من الصلاة أهم ممارسات الأمة المؤمنة. ففي الوقت الذي كان فيه الأنبياء مثل نوح وموسى وإبراهيم يؤدون الصلوات، كانت هذه الصلوات تفرض في الوقت ذاته أيضًا على المؤمنين.

تولى سورة الإسراء اهتمامًا بالغًا جدًا بالصلاة، حيث يؤمر المؤمنون في مكة، في الآية ٧٨ (والآية ٨٠، المترجم) من سورة الإسراء، بالدعاء أثناء "إحرامهم" بالصلاة، من أجل دخول مبارك وخروج مبارك من حالة (*الإحرام هذه*):

"أقم الصلاة.. وقل: ربي أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق، واجعل لي من لدنك سلطانًا نصيرًا". ليس من المستغرب كثيرًا أن فرض الصلاة كمعنى مؤسسي جاء في الواقع على يد موسى، حيث أوحى إليه الرب في سورة طه الآية ١٤، بالكلمات التالية: "إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي". ليس على الأمة المسلمة إلا أن تستمر فقط في ممارسة ما كان يقوم به موسى، وأتى هذا مشابهًا للأمر باتخاذ اتجاه الصلاة "القبلة" وهو

---

(١) إفادة بريدية، يشير هنا إلى ماركوس أولر، إلياس، الموسوعة الإلكترونية للكتاب المقدس، حزيران/ يونيو ٢٠١٠، سوزان أوتو، إلياس (AT) الموسوعة الإلكترونية للكتاب المقدس، آذار/ مارس ٢٠٠٩ ، (تم الاطلاع في ٢١٠٧، ٢.٢).

Markus Uhler, Elia (NT), wibilex Juni 2010, Susanne Otto, Elia (AT), wibilex März 2009: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47879 (Zugriff am 2.2.2017).

الأمر الذي فعله بنو إسرائيل في البداية حيث جاء في سورة يونس، الآية ٨٧: "وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً"، وإن كانت دلالة هذا الأمر غير قطعية بالنسبة لتطبيقه العملي.

تتجلى الأهمية الخاصة للصلاة في فترة العهد المكي الوسيط من خلال الخبر الذي ورد في الآية ٨٧ من سورة الحجر والذي يحمل روح الانتصار وهو يؤكد أن المسلمين أصبح لديهم الآن صلاة جماعية إضافة لتلاوة القرآن: "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ"[١].

فما هو المكان الذي ينتقل إليه مؤدي الصلاة عند "خروجه" من العالم المادي (*أي أثناء فعل الصلاة*)؟ كان خروج موسى من مصر؛ إسراؤه، سببًا في إبعاده هو وشعبه عن الظلم الجسدي وعن القهر على يد فرعون، وضمن له التحرر في أرض الميعاد. كان النبي وأمته محرومين من مثل هذا الخروج والدخول الماديين، لكن النبي محمد وُهِب لمرة واحدة فقط "شكلًا مصغرًا" تمثل في الخروج الرؤيوي لوقت قصير من العالم المادي إلى مركز العالم الروحي كما انفتح أمام جماعته "خروج" مؤقت أثناء الصلاة في وضعية إحرامهم. ولأن الآية التي تحدثت عن إسراء النبي إلى المسجد الأقصى هي الأولى في سورة الإسراء، فلم تسبقها بالتالي أي كلمة صريحة عن الأرض الموعودة أو عن القدس كقبلة لإحرام الصلاة. ولكن لِمَ لَم يصل بهم خروجهم في الصلاة إلى المكان المتخيل الذي يفترض أن يقيم فيه بنو إسرائيل، وهو المكان الذي أطلق عليه المفسرون اسم قبلة الشام، أي "طرف النهاية الشامية" لمحور القداسة بين مكة والقدس؟ السؤال يطرح نفسه هنا بمعنى: ماذا يعني اتخاذ قبلة ليست متجهة ببساطة إلى الشرق كما هو معتاد (*في اتجاهات القبلة في الأديان السابقة*)[٢]، وبدلاً من ذلك تصبح قبلة متجهة إلى مكان

(١) انظر الفصل الرابع.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: تتجه الديانات الشرقية القديمة إلى الشرق غالبًا تقديسًا للشمس، وفي المسيحية يتم الاتجاه للشرق لعدد من الرمزيات المعقودة حول الشرق، مثل وجود جنة عدن وكون الخلاص وإتيان الملكوت من جهة الشرق، كذلك لكون الشرق هو موضع حياة الشمس مثل قيام المسيح، بالإضافة للرمزيات العامة حول النور، راجع، الإنجيل والليتورجيا، الكتاب الأول: المعمودية، جان دانيالو، ص٢٢-٢٥.

مميز تاريخيًا (*القدس وارتباطها بتاريخ الدين الإبراهيمي*)؟ لا بد هنا من التذكير بآخر شهادة قيلت في معرض اتجاه وتوجيه قبلة، وهي الشهادة التي ترتبط بحرمة هيكل سليمان، حيث يدعو سليمان في سفر الملوك الأول (الإصحاح الثامن، الآية ٢٣-٥٣)، مستبقًا إلى حد ما منفى بابل الذي حدث فيما بعد (قارن سفر الملوك الأول، الإصحاح الثامن، الآية ٣٣ وما يليها):

إذا انكسر شعبك إسرائيل أمام العدو لأنهم أخطأوا إليك ثم رجعوا إليك واعترفوا باسمك وصلوا وتضرعوا إليك نحو هذا البيت، فاسمع أنت من السماء، واغفر خطية عبيدك وشعبك إسرائيل، فتعلمهم الطريق الصالح الذي يسلكون فيه، وأعط مطرًا على أرضك التي أعطيتها لشعبك ميراثًا.

هذه الآية من الكتاب المقدس التي تدور حول الصلاة تعبر عن شوق قوي إلى انطلاقة، إلى عودة من المنفى إلى الوطن. إذن كانت الصلاة **باستقبال القدس** ملزمة لليهود المنفيين في بابل، كما أنها تسبق هذه الآية الكتابية التي نشأت فعليًا أثناء المنفى: حيث صلى النبي دانيال **باتجاه القدس** ("... وكواه مفتوحة في عليته نحو أورشليم"، سفر دانيال، الإصحاح السادس، آية ١١) وهناك آية من المزامير تربط بين ولاء المؤمن الشخصي وبين **تذكره النشط للقدس**، (إن نسيتك يا أورشليم تنسى يميني صنائعها" المزمور ١٣٧، الآية٥).

القدس في الرسالة

لا يمكن تجاهل أن رحلة الرسول الرؤيوية وقعت في زمن لم تكن للصلاة فيه أهمية مركزية فحسب، بل بدأت فيه الأمة المؤمنة تعيش نوعًا من المنفى الداخلي.

ليس هناك خلاف بين الباحثين على أنه كان هناك اغتراب متزايد بين المؤمنين عن وسطهم الثقافي المحلي وإن هذا وضح في سور المرحلة المكية الوسطى. لكن ما يندر أن يلاحظه الباحثون هو رد فعل المؤمنين على هذه الحالة الطارئة الذي تمثل في سعيهم لاستبدال وطن متخيل بمكة. يرتبط هذا المنفى بوطن بني إسرائيل الذين ترى فيهم الأمة المؤمنة أسلافهم، أي إنهم شعب مثلهم يقوده ويحميه رسول من رسل الله.

دلـل نيكـولاي سيناي مؤخـرًا على أن هنـاك اختلافًـا تاريخيًـا ملفتًـا بيـن تقرير القـرآن وتقرير الكتاب المقـدس عـن الخـروج، فالتقرير القرآني يلمـح إلى استيلاء بني إسرائيل على مصر وليس على كنعـان. يفسر هـذا الاستيـلاء رمزيًـا مـن خـلال إيمـان الأمـة بحقهـا في خلافـة بني إسـرائيل: كان على نضـال الأمـة (المسـلمة) أن ينتهـي هـو الآخـر بالاستيـلاء على أرض عدوهـم[1].

لكـن لـم تكـن مصـر هـي وطـن المنفـى الـذي اختـاره المؤمنـون أثنـاء فتـرة حصارهـم فـي مكـة، بـل سُـمي (*وطـن المنفـى هنـا بـ*) الأرض المقدسـة، وهنـا نتذكـر سـورة المائـدة، الآيـة ٢١، حيـث كانـت تتحـدث عـن بنـي إسـرائيل أثنـاء خروجهـم مـن مصـر وكيـف أن الله أمرهـم بـ "ادخلـوا الأرض المقدسـة". يبـدو أن الطوبوغرافيـا التـي لمسـها المسـلمون فـي حصارهـم كانـت لهـا شـكل المقـدس، وعلـى هـذا الأسـاس اكتسـب أيضًـا الـوادي الـذي يقـع دون سـيناء، حيـث تلقـى موسـى الوحـي كمـا ورد فـي سـورة طـه، الآيـة ١٢ صفـة "المقـدس". يخاطـب الـرب موسـى بالقـول: "إنـك بالـوادي المقـدس طـوى"، وينـادي فـي سـورة القصـص، **الآيـة ٣٠، "البقعـة المباركـة"**.

تعلـو هالـة "أن تكـون مباركًـا" جميـع أرض بنـي إسـرائيل، ويبعـد عالمهـم زمانًـا ومكانًـا عـن عالـم الأمـة المسـلمة الواقعـي. إنـه عالـم روحـي يبـدو فـي بعـض القصـص وكأنـه يضاهـي الوضـع الحالـك الـذي عاشـته الأمـة، ولكـن يتـم استدعـاؤه للتغلـب علـى الواقـع مـن خـلال إعطائـه مغـزى ذا بعـد عزائـي فـي ضـوء بشـارات الخـلاص الكتابيـة. أصبحـت الأرض المقدسـة فـي سـور المرحلـة المكيـة الوسـطى بمثابـة الوطـن الروحـي للأمـة المسـلمة فـي مكـة.

(1) انظر نيكولاي سيناي، وراثة مصر، ١٩٨-٢١٤.

لـم يـرد أي ذكـر لاسـم طوبوغرافيـا القـدس فـي أي مـكان، ولكنهـا لـم تكـن رغـم ذلـك مجهولـة لـدى مستمعي الرسـول. يحـدد القـرآن هنـاك مواضـع العديـد مـن القصـص المعروفـة مـن العهـد الجديـد أو الكتـب المنحولـة (*كتـب الأبوكريفـا*) وإن كانـت هـذه الكتـب لا تتحـدث عـن هيـكل القـدس كمسـجد، بـل كمحـراب، أي قـوس معمـاري يمكـن أن يشـبه جـزءاً مـن الهيـكل لـه مظلـة علـى غـرار صـور الفسيفسـاء البيزنطيـة (الشـكل٩).

حتـى ذلـك التوقيـت (*نحـن الآن فـي المرحلـة المكيـة الوسـطى مـن التنزيـل القـرآن وبالتحديـد زمـن نـزول سـورة الإسـراء*) لا تنظـر القصـص القرآنيـة المنعكسـة عـن المسـيحية إلـى الهيـكل الموصـوف فـي سـورة مريـم باسـم محـراب بوصفـه النقطـة النهائيـة فـي المحـور المقـدس أي كرمـز كبيـر، بـل لا تـزال تسـتخدمه كمسـرح معمـاري شـهد أحداثـاً فرديـة ذات صلـة بقصـة الخـلاص. لا توحـي الأحـداث بعـد بوقـوع دمـار الهيـكل، ممـا يجعلهـا لا تعكـس حتـى الآن ترقيـة وضعيـة الهيـكل إلـى

منزلة أحد "آثار" القداسة المرتكزة هناك، وهي الترقية التي ستعتبر حاسمة بالنسبة للرواية الإسلامية عن القدس.

ومع ذلك كانت سور هذه المرحلة مثقلة بالمعاني اللاهوتية، إذ كانت تتعرض في الدرجة الأولى للظروف التي أحاطت بميلاد المسيح، انظر سور مريم وآل عمران، التي جرت وقائع قصصها في الهيكل.

تتحدث سورة مريم عن أن الكاهن زكريا كان يعمل في الهيكل، وكان يدعو الله هناك بأن يجعل له خليفة، وهي دعوة أجيبت على ما يبدو مبدئيًا بميلاد ابن. أسندت كفالة مريم أيضًا إلى زكريا بعد أن نذرها والداها للهيكل، ونشأت هناك تحت رعايته (صورة توضيحية رقم ٩).

كانت مريم تتلقى مَنًّا من السماء لتطعمه. كانت هذه التفاصيل وغيرها التي تعود لإنجيل يعقوب المنحول عن قصة طفولة مريم في الهيكل [(١)(٢)]، معروفة بصفة عامة في ذلك الزمان وهي التي يستند إليها النص القرآني. كما كانت هذه التفاصيل في الوقت ذاته موضوعًا مشهورًا لفن الأيقونات والتراتيم البيزنطيين، ويمكن التعرف عليها، وإن بشرح متأخر، في برنامج الصور الخاص بكنيسة خورا في إسطنبول [(٣)]، حيث تتواجد مشاهد من ترنيمة الصوم الكبير لحياة مريم، (الترنيمة الأكاثية) [(٤)].

انعزلت مريم وفقًا للتصور القرآني في البداية إلى مكان شرقي، ثم إلى مكان أبعد حيث ستلد المسيح. ورغم عدم احتواء القصة القرآنية على عناصر

---

(١) انظر بشأن مريم في القرآن: أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من العصر الكلاسيكي المتأخر، ٤٧٧-٤٨٩، ٥٩٠-٥٩٥.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: إنجيل يعقوب المنحول، هو واحد من أناجيل الطفولة غير المعتمدة في الكنائس المسيحية، ويسمى بالإنجيل التمهيدي أو إنجيل مريم، الكتاب ذا أصل يوناني، ربما يعود للقرن الثاني، ذكر في كتابات أوريجينوس السكندري، وهو منسوب ليعقوب أخو الرب أو يعقوب البار رأس كنيسة أورشليم الأولى في عهد الرسل، وربما كتبه يهودي متنصر كما يرجح، وله ترجمات سريانية وقبطية وسلافية وأرمنية، انظر: الأناجيل المنحولة، مصدر سبق ذكره، ص٣١-٤٨.

(٣) من روبرت أوسترهوت، فن كنيسة خورا، لندن ٢٠٠٢.
Robert Osterhout, The Art of the Kariye Camii, London 2002.

(٤) انظر لينا ماري بلتوما، صورة مريم العذراء في الترنيمة الأكاثية، لايدن، ٢٠٠١.
Leena Mari Peltoma, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn, Leiden 2001.

مذهبية من عقيدة كنسية بعينها، إلا أنه لا يزال من الممكن التعرف على الوجهة العقائدية التي تدفع هذه العناصر القرآنية باتجاهها ضمنيًّا: أدى رفع مريم خلال مجمع أفسس ٤٣١ إلى مقام والدة الإله "ثيوتوكوس"، إلى إظهار منزلتها في الوقت ذاته كـ "وعاء" قداسة؛ كهيكل أو كأنها الكنيسة التي ورثت الهيكل. أي إن النص القرآني في تحديده الهيكل مكانًا لمريم وليس لابن زكريا، وتسميتها بـ "أخت هارون"، يعني غلبة فكرة الكنيسة للهيكل أو بقول آخر، استبدال الكنيسة بالهيكل. يمكن تفسير هذا الإصرار من جانب الخبر القرآني على وجود علاقة بين مريم وبين الهيكل بأنه محاولة لاختزال رمزية "مريم = كنيسة = هيكل جديد" إلى صورة لمريم خالية من البعد الأسطوري، كمجرد شخص: فلم تعُد مريم ترمز للهيكل، وإنما تقيم فيه فقط [1].

يتضح ذلك جليًا في ذكر المدخل الشرقي في سورة مريم، الآية ١٦ "إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا": المدخل الشرقي للهيكل، عزلتها في هذا المكان [مَكَانًا شَرْقِيًّا، سورة مريم، الآية ١٦] هو تلميح خفي لنبوءة حزقيال (سفر حزقيال، إصحاح ٤٣، الآيات ١-٤) [2] عن عودة الرب إلى القدس من البوابة الشرقية. فهذا الباب الشرقي مغلق وفقًا لحزقيال منذ أن غادر الرب بابل مع المنفيين عبر هذه البوابة. لن تفتح هذه البوابة مرة أخرى وفقًا للتراث اليهودي ثم المسيحي إلا بقدوم المسيح. يعني ذلك كريستولوجيا أن ميلاد المسيح هو الذي سيفتح "بوابة الهيكل"، أي سيفتح جسد مريم المغلق بالعذرية (عن طريق ولادتها له).

(١) انظر وبشكل مفصل ميشائيل ماركس، لمحات قرآنية عن العلوم المريمية (الماريولوجيا) في: أنجيليكا نويفيرت، نيكولاي سيناي/ ميشائيل ماركس (محررون)، القرآن في سياق تاريخي، تحقيقات تاريخية وأدبية، لايدن ٢٠٠٨.

Michael Marx, Glimpses of a Mariology in the Qur'an, in: Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/ Michael Marx (Hg.), The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations, Leiden 2008.

(٢) ١ثُمَّ ذَهَبَ بِي إِلى الْبَابِ، الْبَابِ الْمُتَّجِهِ نَحْوَ الشَّرْقِ.
٢وَإِذَا بِمَجْدِ إِلهِ إِسْرَائِيلَ جَاءَ مِنْ طَرِيقِ الشَّرْقِ وَصَوْتُهُ كَصَوْتِ مِيَاهٍ كَثِيرَةٍ، وَالأَرْضُ أَضَاءَتْ مِنْ مَجْدِهِ.
٣وَالْمَنْظَرُ كَالْمَنْظَرِ الَّذِي رَأَيْتُهُ لَمَّا جِئْتُ لأُخْرِبَ الْمَدِينَةَ، وَالْمَنَاظِرُ كَالْمَنْظَرِ الَّذِي رَأَيْتُ عِنْدَ نَهْرِ خَابُورَ، فَخَرَرْتُ عَلَى وَجْهِي.
٤فَجَاءَ مَجْدُ الرَّبِّ إِلَى الْبَيْتِ مِنْ طَرِيقِ الْبَابِ الْمُتَّجِهِ نَحْوَ الشَّرْقِ.

رغم أن مريم تظل في القرآن مرتبطة بـ "المكان الشرقي"، إلا أن هذا المكان يقع خارجها هي نفسها (*باعتبارها هي رمز للهيكل*)، فهذا المكان هو نقطة طوبوغرافية تتجه إليها للوضع، ويمكن للمرء هنا أن يرصد في النص القرآني هنا حدوث نزع للمجاز الرمزي المسيحي[1]. تؤكد قصة مريم القرآنية على فكرة حدوث تغيير في النموذج الفكري الديني، وهي فكرة تلقي بظلالها في حدث حضور مريم في الهيكل بدلًا من "يحيى" ابن زكريا وخليفته في الكهانة.

لم يكن تدمير الهيكل منعطفًا مرحليًا

إلى جانب هذه الإشارات القرآنية السابق ذكرها أعلاه عن القدس والهيكل والمأخوذة عن المسيحية، هناك خبر عن عدد المرات التي دمر فيها الهيكل اليهودي، وهو خبر ورد من خلال إحدى القصص القرآنية القليلة التي تضمنت محتوى من المرحلة التاريخية التي تلت ظهور الكتاب المقدس، (أي تعاملت مع القدس ليس من خلال النصوص الكتابية، ولكن من خلال الأخبار التاريخية والمرويات) ولا يصف هذا الخبر القرآني (سورة الإسراء، الآية ٧) الهيكل **مستخدمًا كلمة محراب**، بل كلمة مسجد. ويأتي هذا الخبر بشكل مباشر تقريبًا (الآيات من ٤ إلى ٨) عقب الآية الخاصة بالإسراء (*الآية الأولى في السورة*)، دون أن يكون له في الوقت ذاته ارتباط دلالي ظاهر مع هذه الآية. يجري التعامل بدون وجه حق (*من قبل الباحثين*) مع الآية الأولى من سورة الإسراء بصيغتها المميزة على أنها منفصلة عن الخبر الوارد في الآيات من ٤-٨. ولكن النص القرآني يدعم تجربة الإسراء بأثر رجعي من خلال تناوله مرات تدمير الهيكل، معتمدًا في ذلك على مغزى ذي بعد جديد: حيث يتجلى المغزى الحقيقي لرحلة **الإسراء بالروح** بصورة أكبر عندما يستحيل الوصول الجسدي للهيكل، كما بينت هذا الآيات ٤-٨، أي عندما يعلى من شأن الهيكل ليصبح أثرًا من آثار القداسة.

---

(١) انظر بشأن استراتيجية النص هذه، أنجيليكا نويفيرت، بحث القرآن، هل هو فقه لغة سياسي؟ الكتاب المقدس، القرآن ونشأة الإسلام في مرآة سياسة النص في نهايات العصر الكلاسيكي وفقه اللغة الحديث، برلين ٢٠١٤، ٦٤-٦٦.
Angelika Neuwirth, Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie, Berlin 2014.

إنه هو أيضًا الهيكل الذي تتحدث عنه رؤى المستقبل المذكورة في الأدب الأخروي من العصر الكلاسيكي المتأخر، حيث تصفه هذه الرؤى بأنه الهيكل الرؤيوي والحقيقي، ولكنه أيضًا الهيكل المفقود، والذي سيكون السبب وراء قيام رحلات الإسراء عندما تضطلع هذه بدورها وتقود في العادة إلى القدس التي في السماء [١].

من المهم أن نؤكد هنا على أن طريقة القرآن في تناوله لخبر دمار الهيكل مرتين لا يهدف لوصم اليهود بالذنب في هذا، حيث لا يذكر القرآن الاتهامات (المسيحية) الموجهة لليهود منذ القرن الرابع والتي تستخدم في تبرير العقوبة الإلهية ضدهم، وكذلك الاتهام بقتل الرب، وهي الاتهامات المعروفة في الحروب الكلامية المسيحية على اليهود منذ أوريجانيس (توفي عام ٢٥٤) ويوسابيوس القيصري (توفي عام ٣٣٩) [٢]، حيث تذهب الاتهامات القرآنية إلى وجود تقصير أخلاقي لبني إسرائيل وهذا لا يختلف عما يقوله اليهود أنفسهم عن تدمير الهيكل الأول، كما لا ينتهي الخبر القرآني بحكم قاطع، وإن كان الوقع الصوتي في النهاية المفتوحة للحدث متشائمًا.

٤ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ
وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا
٥ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا
بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ

(١) انظر يوزيف هوروفيتس، معراج محمد (رحلة محمد السماوية).
(٢) انظر روبرت ال فيلكن، جون كريسوستوم واليهود، البلاغة والحقيقة في أواخر القرن الرابع، بيركلي، ١٩٨٣-١٣٢-١٣٨،

Robert L. Wilken, John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century. Berkeley 1983.

وانظر فيما يتعلق بالردود اليهودية على هذه الأساطير المتعلقة دمار المعبد، إسرائيل يعقوب ويوفال، شعبان في جسد واحد، الإدراك المتضاد لليهود والمسيحيين في أواخر العصر الكلاسيكي والعصور الوسطى، جوتينجن ٢٠٠٧، ٤٤-١٠٣.

Israel Jacob Yuval, Zwei Völker in einem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, Göttingen 2007.

فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ

وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا

٦ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ

وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ

وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا

٧ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ

وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا

فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ

وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا

٨ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ

وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا

وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا

يلفت الأنظار هنا أن ينسب المفسرون الوعد في الآية الثانية أعلاه إلى موسى، في الوقت الذي يربطون فيه بين قصة مرات تدمير الهيكل وبين "**الكتاب**"، أي الكتاب المقدس بمعناه الأوسع[1]، مع أن الكتاب الأقرب هنا هو كتاب إبراهيم عن أحداث آخر الزمان "رؤيا إبراهيم"[2]، (*كتاب مجهول المؤلف، يرجع أنه يعود للفترة بين عام ٧٠ و١٥٠ ميلاديًا، ويستند للعهد القديم*)، وفيه يُرجِع المؤلف أسباب دمار الهيكل إلى أنها عقوبة بسبب الارتداد لعبادة الأصنام. يشير الخبر القرآني إلى عجرفة بني إسرائيل وتكبرهم، وهو خطأ نمطي معتاد للشعوب الهالكة، وأن هذا هو ما جلب عليهم الوبال. يعزو

(١) وهذا لا يستقيم من وجهة نظر المؤلفة فالنبي موسى مات ولم يكن هناك من العهد القديم سوى الأسفار الخمسة الأولى فقط ناهيك عن العهد الجديد بأكمله وهذا ما ستفصله في الجملة التالية، إضافة إلى أن موسى لم يَبْنِ الهيكل من الأساس وإنما من بناه كان سليمان.

(٢) انظر: بتر شيفر، أصول التصوف اليهودي، ١٢٨-١٥٧.

أوري روبين هذا الغياب الملاحظ (*في النص القرآني*) لسبب دمار الهيكل المنتشر عند بعض الفرق المسيحية (*كون اليهود مشاركين في قتل المسيح*) يعزو هذا إلى التطور الحادث في الإدراك المسيحي لطبيعة القدس، وهو إدراك يرسم خطًا واضحًا بين "القدس الجديدة" المسيحية، وبين تاريخها اليهودي السابق الذي وُصِمَ بتدمير الهيكل عقابًا على ما اقترفوه. ويرى أوري روبين أثر هذا التطور واضحًا في القرآن فيقول معلقًا:

"في اللحظة التي وصف القرآن فيها الهيكل الإسرائيلي بأنه "مسجد"، فإن القرآن بهذا كان يفصل بين ذنوب الإسرائيليين الذين جلبوا الدمار لجبل الهيكل عن الهيكل نفسه الذي ظل مقدسًا (إسلاميًا) رغم خطايا سكانه"[1].

ولكن يبدو أن الأمر لم يكن يتعلق مطلقًا بانعكاس ذنوب بني إسرائيل، بل بإعلاء قيمة الهيكل الذي كان يومًا ما هيكلًا موجودًا ماديًا من الناحية الواقعية ليصبح مكانًا بلا حيز. يبدو أن المسجد المذكور في الآية ٧ يتطابق طوبوغرافيا مع مقصد النبي ليلة إسرائه وهو المسجد المذكور في الآية الأولى، وإن كان اختلف في جوهره بعض الشيء وبالتحديد فيما يتعلق بما تبقى "هناك" من آثار القداسة بعد التدمير الذي لحق به.

وعلى هذا فإن المرء لا يجد داخل النص القرآني ذلك العنصر المفقود الذي يربط بين تجربة رحلة الإسراء وبين القصة التاريخية للهيكل، وإنما يجده - وفقًا لفرضيتنا - في موقف الأمة الإسلامية: وفقًا لهذه الفرضية فإن مكان هيكل القدس هو اتجاه القبلة التي اختيرت في فترة أواسط العهد المكي، وذلك للتعبير عن إدراك الأمة لنفسها على أنها امتداد لقصة الخلاص التوحيدية، كخلف لبني إسرائيل.

يبدو الاستعراض السلبي لمصير الهيكل في سورة الإسراء وكأنه نقد غير مباشر للأثر الضعيف للهداية التي مارسها موسى (قارن سورة الإسراء، الآية٣)، ويبدو أنه كانت هناك في ذلك التوقيت بعض الأولويات واجبة

(١) أوري روبين، ليلة إسراء محمد، ١٥٥.

التحقيق تحكمها سياسات السعي إلى التفوق ومنها السعي للتفوق حتى على بني إسرائيل أنفسهم وأن يتفوق محمد على موسى رغم الامتيازات التي تمتع بها الأخير وذلك عن طريق أن يخوض محمد تجارب مشابهة لتجارب موسى *(ولكنه ينجح فيها)*.

إلا أن الأمر لم يصل بالنص القرآني إلى درجة إنكار ينفي القصص اليهودي فيما يتعلق بموضوع الهوية المستندة إلى قدسية الهيكل بالشكل الذي حدث في التراث المسيحي. وربما يرجع السبب في هذا إلى أن الهيكل لم يكن حاضرًا ببساطة في الذاكرة بوصفه مؤسسة فاعلة عندما بدأ النص القرآني في الانشغال بالقدس *(مقارنة بالوضع المسيحي في بداياته)*. لم تعد قصة الهيكل غير السعيدة عظة ونذيرًا. وبدلًا من عكس هذه القصة لاهوتيًّا كما حدث في دوائر واسعة من اليهودية والمسيحية، فإن التركيز في النص القرآني كان على إدراك سام بالفعل للهيكل كأثر من آثار القداسة.

كل هذه الإشارات الضمنية والصريحة في النص القرآني للهيكل كانت تستحضر حرم القدس كجزء هام من علم الأمة المسلمة *(باعتبار ماضي بني إسرائيل والنبي موسى كانا نصب أعين الأمة المسلمة)*. ومع ذلك فإن هذه الإشارات لم تكن لتصرح بالكثير عن أهمية القدس بالنسبة للأمة لو كانت آية الإسراء غير موجودة، وهي الآية التي تناولت تجربة مباشرة للنبي مع قدسية القدس. فإسراء محمد النبوي أو رحلته الرؤيوية للحرم الروحي تعد أهم شهادة قرآنية على أهمية القدس في وعي الأمة في المرحلة المكية. وتبدو هذه الرحلة وكأنها تؤكد في الوقت ذاته على صدق وجود محور للقداسة بين مكة وبين القدس وهو محور كان قد ترسخ بالفعل في أداء الصلاة من خلال استقبال القدس كقبلة.

«ثاني المسجدين»

أي إن محور القداسة بين مكة والقدس ظل حقيقة واقعة أمام الأمة، وهي حقيقة تم أيضًا إلى حد ما دمقرطتها من خلال التوجه اليومي إليها في

الصلاة. لم تكن العلاقة الهرمية (من حيث أيّ المدينتين أهم) بين طرفي هذا المحور ذات أهمية في البداية. بدأت هذه العلاقة تحظى باهتمام بعد الهجرة إلى المدينة حيث واجهت الجماعة المسلمة صور «قدس» منافسة لدى اليهود هناك، كانت تربط «المسجد الأقصى» بتصورات مختلفة تمامًا.

ذلك لأن الهدف في مرحلة المدينة كان هو تحطيم مفهوم وتصور طقس الصلاة القديم القائل بأن الصلوات ترتقي صاعدة إلى الرب عبر محطة انتقالية هي القدس العالمي للتوحيد، الذي كان ذات يوم في هيكل مدينة القدس.

أتى نظام التعبد الجديد (نقل القبلة) والذي وثقته هذه الحادثة المؤرخة عادة بالعام الثاني للهجرة، في سياق تصاعد المواجهة مع اليهود المجاورين في المدينة. لا يمكننا سوى التكهن بشأن هذا التطور (إذ تنقصنا المصادر). أصبحت موروثات من الكتاب المقدس مشكلة في المدينة بعد أن كانت منتشرة من قبل كنوع من العلوم العامة، وذلك بعد أن أضحت المدينة مسرحًا لسجال بين جماعتين تدَّعي كل منهما احتكارها لحق التفسير، ومن غير المستبعد أن تكون أهمية القدس قد خضعت هي الأخرى للنقاش.

فبعد أن كان «المسجد الأقصى» بالنسبة للجماعة الجديدة (المسلمة) في الفترة المكية معبئًا برمزية تاريخية وكونية، تبين في المدينة أن القدس ليست ببساطة ذلك «الحرم المسكوني» (هو تعبير موفق من المؤلفة، فهو تعبير يستخدم عادة عندما تؤدي صلاة جامعة بين فرق مسيحية مختلفة العقيدة، ولكنها تصلي جماعة في مناسبة معينة متجاوزة خلافاتها والدلالة هنا واضحة)، ولكنه حرم مرتبط في اليهودية بوعود ذات أهمية حصرية لليهود.

(أدرك المسلمون) أن أهمية هيكل القدس التاريخي تتجاوز أهمية النبوءات الكتابية، فالهيكل له قصة تأسيس تعود إلى التراث الحاخامي وهو يقف بموجبها معماريًا على أساسات المذبح الأول الذي شيده إبراهيم وإسحاق ليقدما عنده القربان، وهو يمثل بهذا مزجًا يجمع بين فكرة التضحية Akidah[1]

---

(١) كلمة عبرية من التوراة تعني ربط الأضحية تمهيدًا لذبحها وهي تذكر بقصة تضحية إبراهيم بابنه إسحاق وفقًا للرواية التوراتية في القدس وبالأحرى كما تذهب بعض الآراء إلى المكان الذي به قبة الصخرة الآن، ومقصد المؤلفة أن القدس مثلث للجماعة المسلمة مكان الأضحية وموقع الهيكل في نفس الوقت.

وبين فكرة الهيكل، وهذا مزج يعود في الواقع إلى شهادات من الكتاب المقدس [1]. ولكنه اكتسب الآن - خلال السجال مع الأمة الجديدة - بعدًا حسيًّا جديدًا ويدعو إلى إعادة التأمل في العلاقة الخاصة بقربان إبراهيم، انظر الفصل التاسع. ليست فقط الشرعية الروحية هي ما ربط اليهودية بالقدس - مثلما هو في مفهوم المسجد - وانما أيضًا الشرعية القومية السياسية.

لذلك فليس من المستغرب كثيرًا أن يكون أحد أولى الإجراءات الإصلاحية في المدينة هو تغيير قبلة الصلاة. كانت فكرة القبلة المتجهة إلى القدس فكرة سياسية (*وليست دينية*) ولهذا السبب أصبحت هي بالذات نقطة خلاف في الوقع الجديد بالمدينة (*بسبب وجود اليهود فيها*).

تطلب الأمر فترة وحي أطول لتمرير النظام التعبدي الجديد، والذي واجه - كما وثقت الآية الخاصة بإلغاء القبلة السابقة - على ما يبدو اعتراضات شديدة. ومن أجل تجنب حدوث صراع (سورة البقرة، الآية ١٤٣)، قللت الآية من أهمية القبلة السابقة وقللت كذلك من دلالة التعديل عن طريق القول بأنه كان إجراءً مطلوبًا من أجل اختبار مدى تمسك المؤمنين في مكة بدينهم. لم تخل هذا الرؤية تمامًا من أسباب تُعضّدها، وذلك أنه في واقع الأمر كان اعتماد قبلة القدس بما تعنيه من قيمة بوصفها إشارة على حضور القداسة في العالم، كان أحد أعمال "السحر/ الفتنة" التي أريد من خلالها في المرحلة المكية توسيع أفق المستمعين ليتجاوزوا الواقع المادي، وبكلمات أخرى كانت مبادرة تأويلية أدت في البداية إلى انقسام المجتمع المكي. كان هناك استعداد في المدينة للتخلي مرة أخرى عن هذا الافتتان الذي كان قد اكتمل في نهاية المطاف. وإذا حللنا هذا القرار (*بتغيير القبلة*) من حيث التأثير في الجماعة المسلمة المبكرة، فإننا نجد من المنظور الإيجابي أن هذا القرار أبرز القدرة على استدعاء موقف المنفى (*بسبب وجود المسلمين في المدينة*

(١) انظر كريستوف دومين، أماكن الكتاب المقدس، Christoph Dohmen, Orte der Bibel. ١٥ "من خلال ربط ملحوظة التسلسل الزمني (٢ المسيح ٣، ١) تقليد الظهور في الأصل مع هيكل القدس، تجعل منه مكان وحي مميزًا للرب، يتميز من خلال شخصيتي الدين العظيمتين، إبراهيم وداود، وحتى وإن فرض أن هذا الهيكل قد دمر هو الآخر - حسبما وقع عام ٥٩٧ قبل الميلاد، على يد البابليين - فإن هذا المكان يظل في الذهن رغم ذلك على أنه مكان مميز، وبالتحديد كنقطة ارتكاز لبني إسرائيل، كمكان لحلول الرب، لأنه وكمكان "تجلى ويتجلى فيه الرب" فإنه "بقعة مقدسة" تعتبرها خاتمة سفر التكوين ٢٢ أيضًا وبلا شك هيكل القدس".

بعيدًا عن وطنهم مكة) وموقف المنفى هذا تطلب منهم التوجه نحو نقطة ثابتة في الوطن (وهي الكعبة في مكة)، وهذا لا يختلف عن نفس الموقف ونفس التصرف للأمة اليهودية قبل قرون في المنفى في بابل (باعتبارها الأجداد الروحيين للأمة المسلمة).

على غرار صلاة فتح الهيكل التي ذكرت على لسان سليمان (سفر الملوك الأول، إصحاح ٨، الآيات ٢٣-٥٣) يريد النص القرآني المتعلق بإصلاح القبلة (سورة البقرة، الآيات ١٤٢-١٤٥) جعل القبلة الجديدة قبلة منفى:

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ

مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا

قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ

يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا

إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ

وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ

فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

وبانتهاء دور القدس كقبلة انفصم محور القداسة مكة / القدس عن بعضه البعض، وفي الوقت ذاته سلم المسجد الأقصى بعده الإيكوميني إلى المسجد الحرام في مكة؛ إلى الكعبة *(على اعتبار أن العبادات الوثنية كانت لم تزل قائمة بالكعبة، فمكة لم تكن قد فُتِحَت بعد).*

تستوعي مكة إليها الأنظار من الناحية السياسية أيضًا، حيث سحبت إليها المزيد من المميزات التي كانت تتمتع بها القدس. فبعد تغيير القبلة إليها وبعد إعادة تحديد موقع قربان إبراهيم (انظر الفصل التاسع)، أصبحت مكة المكان الذي تصدر منه تلاوة صلوات الله، إذا جاء عن القدس في سفر أشعياء، ٢، ٣ أن العلم الشفهي الإلهي؛ التوراة سينطلق من هناك [لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب]، فإن مكة ستصبح هي الأخرى منشأ الكتاب والحكمة وفقًا للنبوءة وضعت على لسان إبراهيم عند تأسيسه الكعبة (البقرة، ١٢٦-١٢٨) وتعود هذه النبوءة/ الآية إلى بدايات عهد المدينة:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا (صلاتنا [...]) (أضحيتنا [...])

(..) وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ

يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ..

وبرسالة محمد هذه، تكون النبوءة قد تحققت، بل وأكثر من ذلك: فكما تنبأ إبراهيم بأن إتمام الشعائر سيكون بالصلاة، أي كما أتى بها محمد، فكذلك مكة التي انفصلت عن القدس، أصبحت هي من الآن فصاعدًا صاحبة الأقدمية (*إذ إن إبراهيم نفسه هو وإسماعيل ولده هما من قاما ببناء البيت*). يستمر بعد ذلك التأكيد على الخصوصية الإسلامية في الموضوع (*تمايزًا عن اليهود واليهودية*)، حيث تعود مكة إلى ما كانت عليه قبل دمقرطتها، قبل رفعها إلى النقطة التي تمثل طرفًا في محور القداسة الواصل بينها وبين القدس. تعود مكة إلى كونها مكان عبادة جماعة دينية فردية (*تأكيدًا على التمايز مرة أخرى عن اليهودية وعن المسكونية المسلمة اليهودية والشراكة المكية المقدسية، فكل هذا انتهى الآن*).

كان ينظر لمكة في الفترة المكية الأولى على أنها معبد قبلي أو قومي أو على أية حال محلي في صورة بيت، ولنذكر هنا بالآية «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا

الْبَيْتِ» (سورة قريش، الآية٣). أصبح هذا الوصف سارياً مرة أخرى في مرحلة المدينة المتأخرة لاحقاً. وبذلك سقط عن مكة «سحرها» المتمثل في كونها مكاناً حصريّاً للعبادة الروحية. وبمجرد إزالة هذا الفاصل التأويلي في التعامل مع الكعبة بين أنها من ناحية تمثل حرماً روحيّاً مقدساً لا يزال جزءاً من «العالم المسحور» (*المسجد الحرام*)، وبين ظهورها من ناحية أخرى في سياسة الواقع المعاصر آنذاك كبيت أو كمعبد خاص بجماعة دينية بعينها، فإنه أصبح ممكناً قياس قيمة هذا البيت اعتماداً على حساب التأريخ الزمني كطريقة من طرق متعددة لحساب العمر التاريخي: فالذي يعتد به هو كونه المعبد الأقدم وليس المؤسسة الأحدث. تستطيع مكة الآن ادعاء الحق في الحصول على هذه المنزلة مقارنة بالقدس التي لم تزود بمعبد إلا فيما بعد، سورة آل عمران، الآية ٩٦: إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ (معبد) وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ. وبذلك تتراجع القدس إلى المركز الثاني أي لدرجة الحرم الأحدث تاريخيّاً من بين الحرمين، وتصبح مكة الرمز النماذجي المقابل؛ تصبح القدس الجديدة وتكتسب إلى حد ما قدسية غريمتها؛ تكتسب رمزيتها.

ورغم هذا التصور الجديد عن القدس، التصور الذي جعلها بذلك دنيوية، لم تنسَ منزلتها أبداً بشكل تام في التراث كـ«مسجد أقصى» كان على مدى فترة طويلة يقصد روحيّاً أثناء الصلاة، حيث بقيت الحقيقة التي لا يمكن إنكارها حية، وهي أن القدس غير المكانية هي التي تطورت عنها التصورات الأساسية عن القداسة المكانية وغير المكانية، ووجدت معناها الدائم في الرقم الموحي «ثلاثة» من ضمن أسماء الشرف الثلاث: (*أولى القبلتين، ثاني المسجدين، ثالث الحرمين*).

«ثالث الحرمين»

قبة الصخرة التي شيدها عبد الملك

لم يَعُد البحث العلمي الحديث يُرجع الاسم الشرفي الثالث «ثالث الحرمين» إلى تطورات في النص القرآني، بل إلى إدراك استقرّ في حديث،

أرّخ لـه مايـر جـي كيستـر [١]، بأواخـر القـرن الإسـلامي الأول. يسـجل هـذا الحديـث ثلاثـة أماكـن مقدسـة يُحـج إليهـا، يمكـن لوصفهـا العربـي كـ مسـجد أن يعنـي فـي هـذا الوقـت بالفعـل (مسـجد) كمـا نفهمهـا اليـوم:

لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ:

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

ومَسْجِدِي هَذَا (المدينة)

ومَسْجِدِ الأَقْصَى

هـذا الحديـث الذي تعضده سلسـلة مـن الأحاديث الأخـرى التي تعقـد مقابلة بين فضـل الصـلاة فـي كل من المقدسـات المختلفـة هو حديث مفاجئ بداية؛ وذلك لأنه وفقًـا لحديـث نبـوي آخـر ومنتشـر أيضًـا فـإن الفضـل يعـود لمحمـد في بسـط الأرض كلهـا مسـجدًا لدينـه كمصلـى، مما ينفـي الحاجة أصـلًا لوجود أماكن مقدسـة.

لـم يكـن المـراد مـن الحديـث بشـأن المسـاجد الثلاثـة، وفقًـا لكيسـتر، هـو التأكيـد بشـكل رئيسـي على المقدسـات، بقـدر مـا كان الغـرض منـه هـو منـع إضافـة المزيـد مـن وجهـات الحـج خـارج معيـار التقييـم الخـاص بالمسـاجد الثلاثـة *(أي إن كيسـتر ينفـي نسـبة الحديـث إلـى النبـي محمـد ويقـول بأنـه موضـوع لغـرض سياسـي تنظيمـي).*

كان الاحتفـاظ بالقـدس التـي قوبـل استبدالها كقِبلـة باعتـراض فـي زمـن النبـي، استجابة لتطلعـات دوائـر أخـرى لـم تكـن مسـتعدة للانفصـال عـن ذلـك الحـرم التوحيـدي بامتيـاز.

فـي هـذه الأثنـاء أضيـف مسـجد الرسـول وقبـره فـي المدينـة كمـكان «حـج» جديـد، ولـم يمـر الكثيـر مـن الوقـت حتـى تلتـه أماكـن أخـرى رغـم الحديـث المذكـور، ولنشـر هنـا علـى سـبيل المثـال إلـى الحـرم الإبراهيمـي فـي الخليـل.

(١) مايـر جـي كيسـتر، «لا تشـد الرحـال إلا لثلاثـة مسـاجد»: دراسـة عـن التـراث الأول، فـي لـو موسـيون LXXXII، ١-٢ ١٧٣-١٨٦.

Meir J. Kister, „You shall only set out for three mosques": A Study of an Early Tradition, in: Le Muse'on LXXXII.1-2 (1969).

ولكن وعلى أية حال فإن المساجد الثلاثة المذكورة تحتل مكانة خاصة: مكة كمكان لأداء شعائر الحج المنصوص عليها في القرآن، والمدينة والقدس [1]، كوجهات للزيارة التي تتم بعد أداء شعائر الحج على سبيل البر، كعمل غير مفروض، ولكنه تقليد أُخذ من السنة النبوية. فما هو إذن الهدف المحدد من الحج إلى القدس، الموصى به في الحديث؟

كيف يمكن أن يندرج «موضع لـ آية (إلهية)» «ضمن مسار مادي للحج»؟ لم يكن يصلح لتجسيد هذه الآية سوى مبنى يقام بلا مصلحة من ورائه، وبالفعل تم الانتهاء من تشييد هذا المبنى عام ٦٩١، أي بعد نحو خمسين عامًا من الاستحواذ على المدينة عام ٦٣٨، هذا المبنى هو قبة الصخرة.

ليس هناك اتفاق حتى الآن بشأن الأسباب التي دفعت مشيّده [2]، لإقامة مبنى تذكاري على جبل الهيكل اليهودي للقدس، ولكن المؤكد هو أن الخليفة الأموي عبد الملك أتم إعمار الساحة التي مهدها له سابقوه.

في عام ٦٨٠ زار الحاج أركولف المكان وكتب وصفًا له يقول إنه كان هناك بالفعل مجمع مساجد مؤقت في شكل مبنى مربع مسقوف يتسع لعدة آلاف من المصلين، وهو عدد غير مبالغ فيه نظرًا لجيوش الفتح التي كانت منتشرة هناك. حرصت الأسرة الأموية (٦٦١-٧٥٠) كثيرًا رغم تمركزها في دمشق على تمييز القدس بأعمال معمارية ذات كلفة عالية دون جميع المدن الأخرى التي تم فتحها.

(١) وبالفعل فقد كان الحُجاج يزورون من وقت لآخر وعلى مدار التاريخ مدينة القدس الواقعة بعيدًا عن مسار الحج، ويعود بعض نسل العرقيات غير العربية التي تعيش اليوم في القدس إلى الحجاج الذين استوطنوا المدينة، ولم ينقطع تقليد زيارة القدس إلا مع التغير السياسي الذي حدث عام ١٩٦٧.

(٢) انظر بشأن بناء قبة الصخرة، ماكس كوشلر، دليل ومرشد الدراسات عن المدينة المقدسة، بمساهمات من كلاوس بيبرشتاين، داميان لا تساريك، زيجفريد أوسترمان، روني رايش وكريستوف أولينجر، جوتينجن ٢٠٠٧، ٢٣٦-٢٥٤.

Max Küchler, Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Mit Beiträgen von Klaus Bieberstein, Damian Lazarek, Siegfried Ostermann, Ronny Reich und Christoph Uehlinger, Göttingen 2007.

ربما يعود تصميم قبة الصخرة إلى عبد الملك، الذي كان شخصية إصلاحية بارزة تنسب إليها العديد من المشاريع الاستعمارية (إمبريالية) الأخرى، مثل اعتماد هيئة ديوان عربية وصك عملة عربية إسلامية، ثم إصلاح الرسم القرآني، وبالغ عبد الملك في فرش المسجد من الداخل والقيام على حاجته.

لم يكن يراد للمبنى أن يكون مكانًا لإقامة صلاة الجمعة، بل مكانًا للتأمل، وكان ابن عبد الملك، الوليد، هو الذي أتم [1] بناء المسجد الجامع (المسجد الأقصى) (٧٠٥) ليكون مناسبًا للصلاة. (لاحظ أن قبة الصخرة ليست هي المسجد الأقصى).

قبة الصخرة عبارة عن مبنى تذكاري ثماني الشكل مقبب، ويعتبر موقعها هو أهم ما يميزها من بين معالمها العديدة.

كان أسلاف عبد الملك قد أضفوا على جبل الهيكل الذي كان خاليًا في القرن السابع إلا من الأطلال، صفة الحرم، بحيث كان من الممكن ضمه للمجمع الناشئ للأبنية الإسلامية المقدسة، وذلك خلافًا للتقليد المعمول به في مكان آخر، وهو إقامة الجامع الرئيسي على مقربة مباشرة من الكنيسة الرئيسية المحلية أو داخلها مباشرة. لا يمكن أن يكون التذكير التاريخي بالهيكل الذي دمر مرتين على سبيل العقاب، واستحضرته سورة الإسراء، هو الذي أدى لاختيار هذا المكان الذي أقيمت عليه قبة الصخرة، ولكن كانت إسرائيليات من كتاب الهاجاداه متداولة ومأثورة عن الهيكل وراء ذلك الاختيار، حيث نوقشت، حسبما بين يوسف فان إس [2]، في بلاط عبد الملك، إحدى قصص

(١) انظر فيما يتعلق بسياسة الإعمار الأموية أميكام إلاد، الحُجاج والمعتمرون في القدس خلال العصر الإسلامي الأول، في: لي أي ليفين (محرر) القدس، قدسيتها ومركزيتها في اليهودية والمسيحية والإسلام، نيويورك ١٩٩٩، ٣٠٠-٣١٤.

Amikam Elad, Pilgrims and Pilgrimage to Jerusalem during the Early Muslim Period, in: Lee I. Levine (Hg.), Jerusalem, Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam, New York 1999.

(٢) تعقيب المراجع النقدي: يوسف فان إس Josef van Ess، (١٩٤٣-) مستشرق ألماني، اهتماماته الرئيسة تتركز في الفقه وتاريخ الفكر الإسلامي، حاصل على الدكتوراه من جامعة بون وكانت رسالته عن التصوف الإسلامي، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة توبنغن منذ ١٩٦٨ وإلى

الهاجاداه، التي تقول إن الرب صعد إلى السماء من صخور القدس بعد أن أتم عمله الذي استمر ستة أيام[(١)].

وحسب هذه القصة فإن الأثر الذي خلفته قدمه على الصخرة التي ارتفع منها، تشهد على ذلك بشكل واضح. وهناك رواية مأثورة أخرى تركز على التصور القائم على سرة العالم، وفيه تقع إسرائيل في منتصف العالم ومركزها القدس، ونقطة المركز من القدس هي جبل الهيكل، الذي يمثل الهيكل منتصفه، وفي منتصف الهيكل يقع تابوت العهد ويقع حجر الأساس أمام تابوت العهد[(٢)].

أشارت ميريام روزن أيالون إلى المحورية المركزية الحقيقية في مجمع المباني هناك وأنها ليست هي تلك التي تخص قبة الصخرة نفسها، ولكنها تلك التي تخص ما يعرف بقبة السلسلة الأموية الواقعة عند الجناح الشرقي لقبة الصخر (انظر الشكل ١٠).

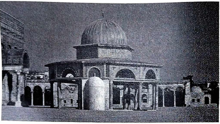
لكن الجدير بالملاحظة هنا هو أن كل هذه الإشارات في المصادر لا تلعب دوراً في التفسيرات التي قدمها مؤلفون مسلمون عن أسباب بناء قبة الصخرة، هناك بشكل رئيسي رؤيتان متقابلتان: الأولى يمثلها اليعقوبي وهو

تقاعده عام ١٩٩٩، وكانت رسالته لنيل الأستاذية حول نظرية المعرفة الإسلامية، عمل كأستاذ زائر في بعض الجامعات، مثل جامعة كاليفورنيا، والجامعة الأمريكية ببيروت.
أهم كتبه هو كتابه عن تاريخ الفكر الإسلامي الواقع في خمسة أجزاء، وقد ترجم إلى العربية الجزء الأول والثاني منه «Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra»، علم الكلام والمجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة" ترجمه: سالمة صالح، وصدر عن دار الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٨. ، وقد كتب في عام ٢٠٠٦ كتاباً بعنوان "The Flowering of Muslim Theology"، ازدهار علم الكلام الإسلامي كتلخيص للأجزاء الخمسة.

(١) يوسف فان اس، عبد الملك وقبة الصخر: تحليل لبعض النصوص، في: جوليان رابي/ جيرمي جونس (محرران)، بيت المقدس، قدس عبد الملك، أوكسفورد ١٩٩٢،
Josef van Ess, Abd al-Malik and the Dome of the Rock: An Analysis of Some Texts, in: Julian Raby/Jeremy Johns (Hg.), Bayt al-Maqdis: Abd al-Malik's Jerusalem, Oxford 1992.
قارن جون دي ليفنسون، سيناء وصهيون، ١١٢-١٨٦.

(٢) انظر كلاوس بيتشاين، «تصوير لما هو في ذاته غير مكاني في المكان»، ٥٢٢، الذي يقتبس من سفر أخنوخ، وعن بدايات هذا التصور انظر فيليب اس ألكسندر، القدس سورة العالم، حول تاريخ المفهوم الجغرافي، في: لي أي ليفين (محرر)، القدس قدسيتها ومركزيتها في اليهودية والمسيحية والإسلام، نيويورك ١٩٩٩، ١٠٤-١١٩.

مؤرخ شيعي (توفي ٨٩٧) وهي رؤية تمثل - حسب حكم باحثين ناقدين - تفسيرًا متحيزًا أراد تصغير صورة الأسرة الأموية التي ينبذها الشيعة. ويقول هذا التفسير أن عبد الملك أراد من خلال بناء قبة الصخرة أن تكون بديلًا عن الكعبة والتي لم تكن خاضعة لسلطانه أثناء فترة خلافته، بل كانت تحت يد خليفة معارض، وأراد عبد الملك الحيلولة دون تأثير هذا الخليفة المعارض على الحجاج أثناء قيامهم بالشعائر.



قبة السلسلة (القدس) شرق قبة الصخرة

في هذه الأثناء أعاد بعض الباحثين المعاصرين الاهتمام بهذه الفرضية القديمة، وكان من بين هؤلاء الباحث أندرياس كابلوني، الذي استطاع إثبات أداء شعائر الحج في القدس، زمن الأمويين [1].

(١) أندرياس كابلوني، احتفال متزامن بعيد الأضحى الإسلامي في القدس، لا شواهد كثيرة عليه. الـ «مثول أمام الله في عرفات» (تعريف)، في: كومباريسون ٢ (١٩٩٤) ٩١-١٠٨.
Andreas Kaplony, Eine wenig bezeugte Mit-Feier des muslimischen Opferfestes in Jerusalem. Das ,vor-Gott-Stehen wie in 'Arafat' (ta'rif), in: Compar(a)ison 2 (1994).

ولكن استمرارية هذا التقليد حتى عهد صلاح الدين، يجعلنا نفهم هذه الفرضية على أنها علامة على شعور ديني تجاه مكان كانت قدسيته موجودة بالفعل [١]، *(وليست بالضرورة كما ذهب اليعقوبي)*.

هذه الضرورة السياسية التي جعلت الخليفة الأموي يسرع في إتمام مشروع البناء كما تقول بهذا الفرضية الشيعية، هي فرضية قد تفسر في أفضل أحوالها سرعة العمل، ولكنها لا تكاد تفسر النية السياسية الدينية من وراء هذا المشروع على المستوى المحلي، وهي مسألة يراها المؤرخ المقدسي (توفي عام ١٠٠٠) في مقدمة الأسباب التي جعلت عبد الملك بن مروان يبني القبة. يحدثنا المقدسي عن أن عبد الملك كان تحت ضغط المواجهة مع الديانة المسيحية الممثلة في المنطقة من خلال كنائس بهية، *(وكان عليه أن يتقدم)* بشيء مماثل لهذه الكنائس، وبالفعل فإن الزينة الداخلية للقبة وكذلك الزينة الخارجية الأصلية بما فيها من زخارف فسيفساء كانت شائعة في الكنائس المسيحية، تتحدث لغة أواخر العصر الكلاسيكي إضافة إلى أوائل العصر المسيحي. لم يأت التشابه واضحًا مع الفن المسيحي في الشكل الثماني لقبة الصخرة فقط، ولكن الأكثر وضوحًا كان ذلك التطابق مع قطر قبة المبنى التذكاري الأسطواني الذي بناه جستنيان فوق قبر المسيح، وهي كلها اقتباسات من المكونات المعمارية المسيحية. تأخذ الفسيفساء في داخل قبة الصخرة أشكال كانت شائعة في الفن البيزنطي آنذاك، وحتى وإن لم تكن هذه الأشكال تجسيدية *(بسبب كراهة الفن الإسلامي لها)*، فإنها تحول التصورات المسيحية عن الجنة والمعروفة من الأبنية المسيحية المعاصرة آنذاك إلى شيء ملموس وذلك من خلال العناصر الزخرفية النباتية تارة وتارة أخرى من خلال رموز الحكم والسلطة الملكية مثل: التيجان والأحجار الكريمة [٢].

(١) حسب أميكام إلاد، الحجاج والمعتمرون في القدس Amikam Elad, Pilgrims and Pilgrimage to Jerusalem.

(٢) قارن ميريام روزن أيالون، الآثار الإسلامية المبكرة للحرم الشريف، دراسة أيقونية، القدس ١٩٨٩.

Miriam Rosen-Ayalon, The early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif. An Iconographic Study, Jerusalem 1989.

كما أن النقوش (انظر الشكل ٣) تتحدث في النهاية لغة واضحة، حيث تسير بامتداد الجزء الأعلى من نهاية الممشى الداخلي المسقوف عاكسة بشكل شبه حصري لآيات قرآنية على حزام بطول نحو ٢٤٠ مترًا[(١)].

ليست هناك سوى بضعة نماذج لوصايا غير قرآنية موزعة بشكل متناثر داخل النص. تعد هذه الاقتباسات القرآنية من بين أقدم الوثائق القرآنية زمنيًا المتوفرة لدينا على الإطلاق، إذ إنه لا يمكن معرفة تاريخ أقدم المخطوطات التي تعود لنفس الفترة سوى بشكل غير مباشر (*ربما تقصد عن طريق إجراء تحاليل كيميائية لبيان عمرها*). تهدف النصوص الموجودة في قبة الصخرة لوضع محمد والمسيح في نفس المستوى من منظور قصة الخلاص، وإلى حد ما بشكل ندي مع بعضهما البعض.

وفي سبيل ذلك يجب إنزال المسيح إلى درجة عبد بشري من عباد الله (*لا ننسى أن المؤلفة تصدر عن خلفية غربية وتتوجه لقارئ غربي يرى أن المسيح هو الله*) [(٢)]، بينما يحصل محمد المذكور في القرآن على أنه رسول الله ونبيه، على بُعده المتعالي. يمكن الاستناد في كلتا الخطوتين على القرآن: فالشهادات على منزلة المسيح كمجرد عبد الله عديدة، في حين أن الإشارات القاطعة على المنزلة العلوية لمحمد هي أقرب للندرة في نص القرآن، لذلك فكثيرًا ما يجري اقتباس الآية ذات الصلة بموضوعنا هنا وهي الآية ٥٦ من سورة الأحزاب، ونصها: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.

---

(١) انظر هريبرت بوسه، النقوش العربية في قبة الصخر وعليها، في: الأرض المقدسة ١٠٩ (١٩٧٧) (٨-٢٤).

Heribert Busse, Die arabischen Inschriften im und am Felsendom, in: Das Heilige Land 109 (1977).

(٢) تعقيب المراجع النقدي: تشير نويفيرت لعدد من نقوش قبة الصخرة التي تتحدث عن كون المسيح عبد لله، وكذلك التي تتحدث عن محمد رسول الله، بالطبع جدير بالذكر هنا كون بعض الباحثين التنقيحيين نظر لنقوش محمد رسول الله على أنها تعني المسيح، حيث المقصود ممجد رسول الله، بمعنى أن محمد صفة وليست اسم، وهو فرض غريب، انتقده هوتنج في عرضه لكتاب البدايات المبهمة، راجع، عرض كتاب البدايات المبهمة، ترجمة: هند مسعد، موقع تفسير.

يجب كذلك تحويل شفرة القدس من مكان مقدس بالنسبة للمسيحيين إلى مكان مقدس للمسلمين. في سبيل ذلك تُعد الرمزية في وسيلة **الكتابة** وسيلة مهمة لتحقيق هذا الهدف وتم هذا بالشكل التالي: على الرغم من أن القرآن هو رسالة تم تبليغها شفاهة، إلا أن أصل هذه الرسالة يعود إلى نسخة أولى سماوية مسجل فيها كل آيات الله وجميع مخلوقاته، وبالتالي فكل مخلوقات الله كان بالفعل في يوم من الأيام مجرد «كتابة»، كما أن تمثيل المخلوق يتم أيضًا حتى في تجليه الأرضي بادئ ذي بدء في صورة مكتوبة، وليس في صورة تشخيصية؛ لذلك فلا يمكن فهم نقوش قبة الصخرة، وهي نقوش رفيعة المستوى الفني مثل بقية مكونات قبة الصخرة، على أنها وسيلة ذات وظيفة دلالية فقط، بل إن هذه النقوش تهدف إلى أن يتم التعامل معها **كصورة لها القدرة على تحدي تصاوير الكنائس المسيحية التجسيدية ذات المضامين المقدسة.**

من خلال هذا التخلي عن التجسيد في الفن، والتركيز على الإشارات الموحية مثل القبة كرمز للارتباط بالعالم العلوي ومثل الألوان؛ الذهبي والأخضر كإشارات على البهجة والطبيعة الفردوسية، ولكن أيضًا وبشكل خاص من خلال تقديم النبي عن طريق **شكل الكتابة** وليس عن طريق **سرد السيرة** - حيث لا تحتوي النقوش على كلمة واحدة عن **الرحلة الليلية التي قام بها النبي والمذكورة في أول آية من سورة الإسراء**، رحلة **الإسراء المحفوفة بالأسرار**. تتحرك قبة الصخر بشكل واضح في مجال لغة الإشارات والترميز المميزة لـ «العالم المسحور»، التي تتحدى الناظر وتجعله يحاول فك شفرتها.

إضفاء طابع الأسطورة على رحلة الإسراء

استمر وجود هذه اللغة «الإيكومينية/المسكونية» المفهومة عالميًّا من خلال الرمز في الفترة التي أعقبت بناء قبة الصخرة، خاصة عند المتصوفين المسلمين، الذين استرشد عدد غير قليل منهم في الأرض المقدسة (القدس وما حولها) بالزهاد المسيحيين في طريقهم للتنسك. لا يستسلم التصوف

إلى فكرة الامتناع عن القيام بالمعجزات.. وهو ما فرضه الرسول على نفسه طبقًا للآية ٩٣ من سورة الإسراء، وكان هذا الأمر في أثناء رسالة النبي محل تشكيك من الآخرين في قدرة النبي على القيام برحلته السماوية.

يغطي التصور الذي «تطور» في الفكر الصوفي عن فكرة الصعود (*المعراج*) عن طريق رسم صورة لرحلة سماوية للنبي، يغطي في التصور الشعبي على رحلة الإسراء البسيطة المنزوع منها أي تصور مادي (*التي قام بها النبي طبقًا لقراءة المؤلفة في رؤية وليس في الواقع المادي*).

ليس هناك تقريبًا مسلم يسأل عن قدسية القدس ومغزى قبة الصخرة إلا ويذكر القصة التي نشأت الآن والتي تربط النبي بـ «توراة» خاصة به (*تقصد بالتوراة هنا التكليف الشفاهي*). من المعروف أن الحفاظ على القرآن وترسيخه في العبادة وفي الصلوات اليومية التي تتحدث قصة الإسراء عن فرضها، يمثل قلب قصة النشأة الإسلامية. لا تقل الصلوات الإسلامية في إثارتها عن الإثارة المصاحبة للحدث التأسيسي في الأديان الأخرى، فنجد مثلًا أن الكتاب المقدس قام برفع حدث مشابه لفرض الصلاة في قصة الإسراء وهو تسليم الألواح إلى موسى، إلى منزلة «قصة نشأة الشعب المختار». تلقى موسى الألواح من الله نفسه – كتبها الرب (سفر التثنية، إصحاح ٤، آية ١٣)، أو أملاها على الأقل (سفر الخروج إصحاح ٣٤، آية ٢٨) لإبرام عهد مع الشعب المختار، هو حدث تم توثيقه بالصور أيضًا (انظر الشكل ١١).

يذكر القرآن هو الآخر هذا الحدث الذي يشير إلى اصطفاء شعب إسرائيل (سورة طه آية ٢٠، سورة الأعراف آية ١٤٥ وما يليها)، ولكن هذا الحدث لا يبدو ذا أهمية كبيرة في القرآن؛ ذلك لأن النموذج الذي ينطبق في القرآن على جميع الأنبياء هو نموذج الوحي الشفهي الذي تستند محتوياته إلى نسخة أصلية علوية شاملة. في رحلة المعراج، تم تسليم خلاصة جوهر التعاليم الإسلامية هذا شفاهة.

تعود الصخرة لتلعب دورًا مهمًّا في الرواية المنتشرة الآن عن رحلة المعراج، حيث بدأت رحلة النبي السماوية منها وهي ذاتها الصخرة التي نسج التراث الحاخامي في الماضي حولها أساطير وجعلها المكان الذي شهد إكمال الرب خليقته. وفي الوقت ذاته تتبنى قصة المعراج رمزية مسيحية داخل «نص إسلامي» جديد؛ ذلك لأن القدس هي مكان رحلة المسيح السماوية، وهي الرحلة التي رمزت إليها كنيسة معبرة في المدينة نفسها، تسعى قبة الصخر للحاق بها في بهائها.

ولكن ما هو ذلك المعراج أي رحلة سماوية يكون؟

ليس المعراج رحلة سماوية مثله مثل رفع ولي من أولياء الله من بين الموتى بعد قيامته، بل المعراج هو تكرار للتجربة التي قام بها في السابق عدد من الرؤيويين في العصر الكلاسيكي المتأخر، حيث لم تكن الرحلات الروحية إلى القدس السماوية في فترة ما بعد تدمير معبد القدس عام ٧٠ شيئًا غير معتاد.

لكن الصعود الإسلامي إلى السماء؛ المعراج يسلك مسلكًا آخر. حيث نجد في قصة المعراج أن فكرة القدس السماوية التي تجد معناها الأكثر استدامة في رؤيا يوحنا، والتي ترد أيضًا في الرسالة إلى أهل جلاطيا، وكذلك في رسالة العبرانيين وبعدها بوقت قليل أيضًا في أحداث نهاية العالم اليهودية، جرى استبدالها (في الإسلام) من خلال القدس الأرضية الافتراضية كمقصد للرحلة.

ذلك لأنه وحسب الكتابات الإسلامية الأقدم التي تلت القرآن، فإن رحلة الإسراء لم تمر مباشرة بالنبي إلى السماء، بل مرت به أولًا عبر مدينة أرضية اسمها المسجد الأقصى، أو بيت المقدس، وهي مدينة تختلف عن الوجهة التي ذكرها القرآن في سورة الإسراء في الآية الأولى، والتي كانت مكانَ قداسة مجردًا "لا يشغل حيزًا" بوصفها تتسم بمعالم سماوية. في حالتنا الآن في رحلة المعراج نجد أن الأنبياء قد حضروا هنا وكأن المدينة كانت امتدادًا لموطنهم السماوي.

كما تحمل المدينة سمات أخروية، بحيث يلتقي محمد بالدجال في بيت المقدس. يعزو روبين [١]، تراص هذه الأبعاد بجوار بعضها البعض إلى التصور اليهودي المسيحي عن القدس كَسُرَّة العالم: فهي متصف الأرض الذي تساويه القدس السماوية كمتصف السماء، كما تساويه في اتجاه عمودي أيضًا جهنم التي تمثل مركز عالم ما تحت الأرض؛ لذلك يتم تصور حرم القدس الذي كان من قبل مكان إتمام الخليقة، على أنه أيضًا المكان الذي سيشهد المحكمة الأخروية قريبًا. برزت أهمية القدس في العصر المملوكي بصورة كبيرة كمحور مكاني وزماني للعالم [٢]، وأسفرت عن تشييد أضرحة معمارية فريدة من نوعها في الحرم وبامتداد الطرق المؤدية إليه [٣]، وجدت تعبيرًا عنها من الماضي من العهد الأموي في أحد المباني المجاورة لقبة الصخرة، وهو قبة السلسلة وهي قبة لا وظيفة لها مطلقًا من الناحية العملية (الشكل ١٠).

أقدس سماوية؟

هنالك كذلك قصص أحدث عهدًا نقلها كاتب السيرة ابن هشام، تصور رحلة الإسراء على أنها مقدمة ومحاكاة لصعود محمد أي لمعراجه. يصل

(١) أوري روبين، إسراء محمد. قارن هذا أيضًا بالتصور الشعبي السائد في بعض الأوساط عن أن مكة وفي القلب منها الكعبة تقع في متصف العالم تمامًا.

(٢) انظر كلاوس بيشتاين، «تصوير اللامكاني في ذاته في المكان»، ٥٢٢-٥٣٤، وانظر أيضًا جون د ليفنسون، سيناء وصهيون، ١١١-١٣٦. Klaus Bieberstein, ,Eine Abbildung des an sich Unräumlichen im Raume.

(٣) ميشائيل هاميلتون بورجوين، القدس المملوكية - مسح معماري، ، لندن، ١٩٨٧.
Michael Hamilton Burgoyne, Mamluk Jerusalem. An Architectural Survey, Londen 1987.

النبي بيت المقدس قادمًا من مكة، لكنه لا يتبع محور القداسة عائدًا إلى مكة، بل يصعد إلى السماء (الشكل ١٢)، ولكن، وقبل الانطلاق للمعراج، قام بدور الإمام في الصلاة التي جمع لها الأنبياء. وحسب قصة الإسراء الموضوعية التي ذكرتها أم هانئ، كانت الصلاة مرة أخرى محور الحدث في هذه القصة التي تتحدث عن معجزة، وأصبحت هذه المعادلة الرياضية العنصر الثابت في كل تأويلات رحلة الإسراء: "التواصل البشري الإلهي يعني بالدرجة الأولى فرض صلاة".

تُقَدَّم السماء خلال هذه الرحلة على أنها سبع (طبقات) - وذلك خلافًا لما هو معتاد مع المسافرين السماويين من اليهود والذين ينظرون إلى السماء - وفقًا لصورة العالم في الكتاب المقدس - على أنها قبة من طبقة واحدة فوق الأرض، أي إن السماء تقدم هنا بشكل متوافق مع الرحلة السماوية لأشعياء [1]. يُستقبل محمد في كل من هذه السماوات السبع بشكل ودود من نبي أقدم منه، يسكن أقدم الأنبياء، آدم، السماء الدنيا، وهي التي ترتبط أيضًا بالنار، ومن هذه السماء تبدأ الرحلة السماوية:

"ثم أصعدني إلى السماء الثانية، فإذا فيها ابنا الخالة: عيسى بن مريم، ويحيى بن زكريا، قال: ثم أصعدني إلى السماء الثالثة، فإذا فيها رجل صورته كصورة القمر ليلة البدر؛ قال: قلت: من هذا يا جبريل؟ قال: هذا أخوك يوسف بن يعقوب، قال: ثم أصعدني إلى السماء الرابعة، فإذا فيها رجل فسألته: من هو؟ قال: هذا إدريس - قال: يقول رسول الله ﷺ: ورفعناه مكانًا عليًا - قال: ثم أصعدني إلى السماء الخامسة فإذا فيها كهل أبيض الرأس واللحية، عظيم العثنون، لم أر كهلاً أجمل منه؛ قالت: قلت: من هذا يا جبريل؟ قال هذا المحبب في قومه هارون بن عمران، قال: ثم أصعدني إلى السماء السادسة، فإذا فيها رجل آدم طويل أقنى، كأنه من رجال شنوءة؛ فقلت له: من هذا يا جبريل؟ قال: هذا أخوك موسى بن عمران، ثم أصعدني إلى

(١) انظر بتر شيفر، أصول التصوف اليهودي، ١٣٨-١٤٥.

السماء السابعة، فإذا فيها كهلٌ جالس على كرسي إلى باب البيت المعمور[1]، يدخله كل يوم سبعون ألف ملك، لا يرجعون فيه إلى يوم القيامة، لم أر رجلاً أشبه بصاحبكم، ولا صاحبكم أشبه به منه؛ قال: قلت: من هذا يا جبريل؟ قال: هذا أبوك إبراهيم"[2].

(١) بينما لا توجد قدس سماوية، يبدو من الممكن أن تكون هناك نسخة سماوية للكعبة.
(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، القاهرة، ١٩٥٥، ٣٩-٤١.

وفي نفس السماء السابعة يسمع في النهاية الصوت الإلهي الذي يفرض خمسين صلاة يومية على النبي. ومرة أخرى يرتبط مشهد من رحلة العودة بموسى بصفته مرشدًا لمحمد، وهو مشهد تم توثيقه بالصور أيضًا (الشكل ١٣)، يواصل ابن هشام في سيرته قائلًا:

قال رسول الله ﷺ: فأقبلت راجعًا، فلما مررت بموسى بن عمران، ونعم الصاحب كان لكم، سألني كم فرض عليك من الصلاة؟ فقلت: خمسين صلاة كل يوم؛ فقال: إن الصلاة ثقيلة وإن أمتك ضعيفة، فارجع إلى ربك، فاسأله أن يخفف عنك وعن أمتك، فرجعت فسألت ربي أن يخفف عني وعن أمتي، فوضع عني عشرًا، ثم انصرفت فمررت على موسى فقال لي مثل ذلك؛ فرجعت فسألت ربي، أن يخفف عني وعن أمتي، فوضع عني عشرًا، ثم انصرفت فمررت على موسى فقال لي مثل ذلك، فرجعت فسألت ربي، فوضع عني عشرًا، ثم لم يزل يقول لي مثل ذلك، كلما رجعت إليه، قال: فارجع فاسأل ربك، حتى انتهيت إلى أن وضع ذلك عني، إلا خمس صلوات في كل يوم وليلة، ثم رجعت إلى موسى، فقال لي مثل ذلك، فقلت: قد راجعت ربي وسألته، حتى استحييت منه، فما أنا بفاعل، فمن أداهن منكم إيمانًا بهن، واحتسابًا لهن، كان له أجر خمسين صلاة مكتوبة[1].

لم تفرض الصلاة على محمد في جبال سيناء، ولكن في السماء نفسها فالصلاة هي الفريضة الأهم لتنظم حياة الأمة. حتى وإن لعب موسى دورًا مهمًا كمرشد وناصح خلال تسلم هذه الفريضة، فإن الحدث نفسه ليس حدث تسليم ألواح، بل مرة أخرى هو حدث تواصل شفهي. كانت الأفكار الشائعة في العصر الكلاسيكي المتأخر عن المدينة العلوية للرب قد تم تنقيحها وتهذيبها بحيث تحولت إلى أن فكرة الحضور الإلهي في الكون وتواصل الرب مع البشر الأرضيين تكون عن طريق الكلمة.

لكن ورغم التزام نهاية هذه القصة (*قصة المعراج*) بشكل وثيق بالهدف الذي لا يمكن فصله في القرآن عن الرحلة، فإنه من الصعب إنكار أن الحدث

(١) المرجع السابق.

جرى ابتذاله في تفاصيل القصة في نفس الوقت. إذ لا يقف النبي مع الأنبياء السابقين موقف الند فحسب، بل ويتفاوض مع موسى بشأن فنيات فرائض الدين، كما أن اعتبار بعض الأنبياء كأقارب مقربين، ووصفه لمظهرهم الجسدي يفترض إزالة حدود العالم الروحي، وصولاً لعالم الحياة اليومية للنبي.

كان المسجد الأقصى في هذه الرؤية عبارة عن صورة لسيناء تم نزع الأسطورة عنها؛ سيناء التي هي مكان اللقاء بامتياز بين الرب والنبي، وبتعبير روبين: "مهد النبوة". تمت إعادة الطابع الأسطوري لهذه الصورة من خلال قصص المعراج، ثم تم إعطاؤها هوية مميزة من خلال مبنى سماوي أسطوري جديد - يجري تقديمه الآن بشكل ثلاثي الأبعاد على ما يبدو - لم يعد محتواه ملفوفاً بالغموض، بل قابلاً أن يوصف بخطاب واضح.

أفسح محور القداسة الروحي مكة / القدس المجال لنوع من أنواع الطوبوغرافيا الكونية، التي لم تعد بعيدة كثيراً عن مجال علوم القضاء.

إن "حشرنا" هنا العلم العقلاني داخل القصة، لن يفيد في الأمر؛ وذلك لأن السردية، والسردية الشعبية على وجه الخصوص، هي وسيلة لا غنى عنها في التواصل الصوفي الذي يسعى لتقديم السياقات المعقدة بشكل بسيط وبدون إثقال عقائدي. فالأمر هنا لا يتعلق بموت على الصليب حدث في الماضي (*كما هو في المسيحية*) ولا يتعلق كذلك بصراع سببه عبادة الأصنام بالمخالفة أو بالطاعة للتوراة (*كما حدث من بني إسرائيل*) وإنما هو أمر يتعلق بالحاجة الماسة إلى ترقية مبلغ للوحي (*رسول*) إلى القرب من الله.

يمكن أن يتم استقبال تشريع العبادات الإسلامي في المساحة الحرة للسماوات الكونية، بعيداً عن أي حتمية تاريخية. المركزي والأساسي هنا هو كود الأخلاق الخاص بتوراة الصلاة هذه (*التكليف الشفهي من الله للرسول*). يمكننا أن نتعرف هنا من ناحية تاريخ الأديان على نهاية طريق - حسب تعبير فلوريان ليبكه - "يبدأ من صورة الأرباب (*مرحلة ما قبل التوحيد*) عبر الهيكل (*حيث بنى اليهود بيتاً تصوروا أن الله يسكنه فعلاً*) وصولاً لألوهية التوراة (*أي ألوهية البلاغ الشفاهي، أي إن الله هو الكلمة وهو ما قالت به المسيحية*)، ثم تتواصل (*ألوهية التوراة أو كما شرحنا ألوهية البلاغ الشفاهي، أو الله الكلمة*) بعدها في التراث الإسلامي في مزيد من التعالي والمفارقة حتى تصبح في صورة مبنى الصدى (*يحتوي على صدى الأصوات السابقة*). تظهر أهمية

التوراة الشفهية التصحيحية (*أي البلاغ الشفاهي كما هي في حالة محمد*) بشكل واضح وتستمر دون الحاجة إلى تدوين أو معبد أو ما شابه ذلك"[1].

تصورات حديثة عن القدس الإسلامية

رغم الكثير من السمات المشتركة مع التراثين اليهودي والمسيحي فلا يمكن أن يفوتنا أن قدسية القدس في الإسلام تمثل غالبًا مشكلة لغير المسلمين، حيث يتم التأكيد مرارًا على أن القدس (*الطوبوغرافية*) لم تكن مسرحًا قرآنيًّا للأحداث، وأن الاستيلاء عليها من قِبَل جيوش الإسلام تم بلا إشارة أو مفاجأة وكان بلا خطوط عريضة عقائديًّا، وأن المدينة ظلت في البداية معروفة باسمها الروماني إيليا، ولم تكن لها مرتبة سياسية مميزة حتى فيما بعد، كما لم تكن أبدًا عاصمة إقليم في المملكة الإسلامية.

كما يحلو للبعض الإشارة إلى تردي الأحوال الاجتماعية نتيجة للإهمال الإداري من جانب العثمانيين في فترة القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكن التهميش السياسي المعاب هنا ليس إلا الجانب الخارجي من المآخذ، حيث يعود الفضل في الدلالة السلبية للقدس الإسلامية بشكل جوهري إلى تطور أكثر عمومية؛ يعود إلى اكتشاف رواية تاريخية أوروبية جديدة.

في القرن التاسع عشر، في وقت الانتعاش الهائل لأبحاث التاريخ المدعومة بعلوم الآثار ونقد النص، والذي جعل الحضارات الشرقية القديمة متاحة ولأول مرة أمام وعي رأي عام مثقف، أصبحت القدس مكان تنقيب أثري بامتياز على المستوى العالمي.

وبكشف طبقات جيولوجية خاصة بالتاريخ الخاص بماضي بني إسرائيل ثم ببداية التاريخ المسيحي هناك، ظهر أنه من الممكن استدعاء شهود على الرواية التاريخية الخاصة بأوروبا وأصلها الثقافي (*ليس إغريقيًّا فقط، ولكن*

(١) إفادة بالبريد، يشير فلوريان ليكة إلى أوتمار كيل، الرب مؤنث: صفحة مخفية من رب الكتاب المقدس، جوترسلوه ٢٠٢٠.
Othmar Keel, Gott weiblich: Eine verborgene Seite des biblischen Gottes, Gütersloh 2010.

كتابيًا أيضًا)[1]. ظهرت كل هذه الآثار السابقة زمنيًا على الاحتلال الإسلامي للمدينة بعد أن كانت مغطاة بشكل مصطنع، ولم يُعد ينظر للحكم الإسلامي للشرق الأوسط كما كان في السابق على أنه جزء من تركيبة واقعية للسياسة الدولية، بل كحكم أجنبي على أراض أصلها وقدرها مسيحي. وحيث إن المثقفين المسلمين لم يشاركوا في الحوار السياسي بنفس الحماسة فإن المسلمين لم يؤخذوا أبدًا في الاعتبار على أنهم شركاء في إرث الأرض المقدسة التي أعيد اكتشافها.

وساهمت تطورات سياسية وكنسية دولية، ومنذ ١٩٤٨ أيضًا تأسيس إسرائيل، في خلق أمر واقع وهو إخراج القدس التي تنتمي منذ عام ٦٣٨ للأرض الإسلامية، بحكم الأمر الواقع خارج هذه المنطقة الثقافية حديثة النشأة.

وفي الوقت ذاته فإن اهتمام إسرائيل الزائد بالتاريخ والذي ازدادت إمكانياته بشكل جوهري من خلال الجهود التي تبذلها إسرائيل لدعم تاريخها القديم قد جعل الأمر محسوسًا بالنسبة للتصور الذاتي للأوروبيين (*وبمعنى أوسع بالنسبة لـ "أنصار الحضارة الغربية"*) بصفتهم "ورثة" لتاريخ واقعي قديم مدعوم ماديًا، عمره آلاف السنين - ضد التصور الذاتي لهم على أنهم هم (*فقط*) ورثة أواخر العصر الكلاسيكي.

يبدو أن الشواهد المادية "الحجرية" (*اركيولوجية-ابيغرافية*) ترغمنا على تفضيل "رواية العصر الكلاسيكي" أكثر من التاريخ غير المادي عن أفكار القدس، والذي بدأ في العصر الكلاسيكي المتأخر، وهو التاريخ الذي لا يقوم على أساس راسخ مما يجعلنا نستبعده. كما أن كلا الفهمين العقائديين السائدين لدى اليهود والمسيحيين عن القدس، يهوديًا كمكان للبشارة، ومسيحيًا كمكان لتحقيقها، يبدوان متوافقين مع الرواية التاريخية.

---

(1) انظر هيلتون أوبتسينجر، فلسطين الأمريكية، ميلفيل، توين والولع بالأرض المقدسة، برينستون ١٩٩٩.

Hilton Obenzinger, American Palestine: Melville, Twain, and the Holy Land Mania, Princeton 1999.

ولكن لا يتم مراعاة التصور الثالث؛ الإسلامي عن قدسية القدس، وهو التصور المتقارب حقيقة مع التصور المسيحي في العصر الكلاسيكي المتأخر عن القدس الروحية عن طريق إعلاء شأن القدس إلى "آية"، والتي يجب تصورها - مثل القدس الروحية لدى المسيحيين - كقدس متجاوزة للتاريخ بذاتها.

لم تزل الظروف الخارجية والسياسية، بل والعقائدية التي أدت إلى استبعاد الصورة الإسلامية عن القدس ممتدة إلى يومنا هذا وهي ظروف لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر.

لا تزال هناك نتائج بعيدة الأثر للروايات التاريخية التي تترجم أحداث الأديان الرمزية إلى وقائع، و"استأثرت" هذه الروايات بالرجل نفسه الذي يعد الشاهد الرئيسي الحقيقي على تصور الإسلام الروحي للقدس، ألا وهو النبي محمد شخصيًا.

إذا تصورنا شخصية النبي محمد من الناحية التاريخية الدنيوية البحتة على أنه شخصية فاعلة تاريخيًا، ولم نعد نرى فيه سوى زعيم صاحب كاريزما وقائد حرب محنك، وفي النهاية مؤلف القرآن، ولكن ليس أيضًا الفاعل الرئيسي في تبليغ رسالة علوية، (*أي إذا تصورنا أنه ليس بنبي ولا يبلغ عن السماء*) فلابد أن يكون الأصل في ادعاء الإسلام الأساسي بقدسية القدس، ألا وهو الإسراء بمحمد إلى "مهبط النبوة"، إلى المكان الذي يتمتع بهالة للقدسية المركزة، لابد أن يكون هذا الأصل مستغربًا بسبب كونه ادعاءً فارغًا.

من هذه الزاوية تبدو قصة المعراج التي هي إخراج صوفي أسطوري للإسراء، وكأنها بالكامل قطعة من تراث شعبي.

بل إنه ومن خلال عدم تفهم التقاء النبي بالقدس فإن المغزى من وراء قبة الصخرة يصبح قابلاً للاختزال إلى مجرد حدث له أهمية سياسية.

لا تقوم الصور التاريخية على الحقائق وحدها، فهي قبل كل شيء نتاج تأويلات مختلفة لهذه الحقائق.

ما عاش عليه الفكر اليهودي طويلاً، وبطريقة أكبر كان الفكر المسيحي على وجه الخصوص، هو التكتيك الذي اتبعه الفكر في إيصال المعنى من

خلال الترميز التيبولوجي)، وأيضًا من خلال الاشتقاق من المعنى الذي عرفه بنفسه من تفسيره السابق لماضٍ يمكن الثقة فيه، وهذه هي أيضًا تأويلية القرآن.

أكد الرب رسالة وبعث موسى عن طريق الخبرة التي وهبها إياه في سيناء (*حواره معه*)، انظر الشكل ١١ وعلى نفس المنوال جاء التأكيد لرسالة المسيح من خلال التقائه مع ممثلين عن العالم العلوي فوق جبل طابور. وبنفس المنهجية (*كان تأكيد الرب للرسالة المحمدية عن طريق*) مقابلة محمد مع المقدس في المكان الأكثر تركيزًا في القداسة والذي اعتبر "آية" فكان اللقاء بينهما "في القدس المتخيلة".

ومن فوق السماوات وبالضبط في النقطة التي تعلو القدس التي تقع بدورها في منتصف العالم (محوره)، فرض الصوت الإلهي على محمد توراته، أي فرض عليه التعاليم الشفاهية التي هي مؤسسة العبادة المركزية بالنسبة للإسلام.

أدى النقد العقائدي المسيحي الذي استمر قرونًا ضد الإسلام إلى عدم اكتمال استيعاب هذه السلسلة الثلاثية من الأحداث (*اليهودية والمسيحية والإسلام*) التي كانت تعمل على إعلاء المقدس في هذا المكان (القدس).

هناك اليوم إعراض عن هذا النقد العقائدي بسبب كونه غير مفهوم تمامًا، حيث لم يعد هناك معنى للقصة المسيحية ذاتها وذلك في ظل عدم توفر شواهد حجرية تعزز من وجودها التاريخي.

أفسحت الرمزية النماذجية – مفتاح العالم في فترة العصر الكلاسيكي المتأخر – المجال أمام توثيق التاريخ اعتمادًا على الحقائق.

لا يعني كل ذلك ضرورة التخلي عن محاولة فهم تاريخ القدس الحافل بالتغيرات في الإسلام. تقدم الرؤية الداخلية للعالم الإسلامي عن القدس مثالًا استرشاديًا على ذلك الأمر، وهي الرؤية التي تظهر واضحة في أسماء القدس الشرقية الثلاثة، فالقدس – وفقًا للاسم الأول، هي أولى القبلتين، أي الأساس

التعبدي للدين الجديد، ويشتق هذا الدين الجديد صورته عن القداسة من "طرف النهاية الشامية" لمحور مكة / القدس (*أي من القدس بصفتها هي طرف النهاية الشامية في المحور*). ستنتقل هذه القداسة إلى السردية الإسلامية التي سرعان ما تطورت أثناء النزاع مع الجيران اليهود ذوي التوجه القومي التاريخي في مرحلة المدينة، وذلك من خلال التأويل الرمزي لها في الإسلام في صورة وطن قومي للمسلمين في شبه الجزيرة حيث تكتسب هناك تجليًا جديدًا، تجليًا مرتبطًا بهيكل قومي، وفي حالتنا سيكون هذا الهيكل هو الكعبة.

(*بهذا التأويل الجديد للقدس من قبل الجماعة المسلمة*) فقدت القدس من قيمتها ظاهريًا، ولكنها ستظل قوية التأثير رغم تأخرها السياسي بعد أن أصبحت ثاني المسجدين، تعود قوة تأثير القدس هنا إلى أنها أصبحت بوضعها هذا النموذج الأولي للكعبة التي أصبحت هي نفسها الآن نموذجًا مقابلًا.

يتيح الاسم الشرفي الثالث، **ثالث الحرمين**، مرة أخرى المساحة للمؤمنين كي يقوموا بتأويل المعنى المراد. يدلل هنا الاسم الشرفي الثالث على الاعتراف بانتماء القدس الروحية إلى المكانين **الماديين الواقعيين** اللذين منحا الهوية في بداية نشأة الإسلام، وقاد هذا إلى استعراض وإنعاش جمالي فريد من نوعه للحياة الروحية الإسلامية، سواء أكان ذلك في صورة تخيل عبور محمد للسماوات والذي عُبِّرَ عنه في متمنمات لا حصر لها في جميع أنحاء العالم الإسلامي، أو كان ذلك في لغة الأشكال الرمزية لقبة الصخرة، والتي تعطي الانطباع للشخص الغريب عن شخصية "المسجد الأقصى" الروحانية من خلال تفضيلها للرمزية على جميع المرجعيات التاريخية.

إذا نحينا غطاء الحداثة "المركزية التاريخية" جانبًا للحظة، فمن الممكن الكشف عن حفريات أفكار **القدس الروحانية** لتظهر للعيان بعد أن ساد الظن بأنها مفقودة، ولكن الحقيقة أن مفكري العصر الكلاسيكي المتأخر قاموا بحملها طوال الوقت متجاوزين الحدود بين الأديان.

الفصل التاسع

«ليست في السماء، بل على الأرض»

نزع السحر عن العالم عن طريق «أرضنة» الشخصيات الروحية

(النزول بها من عالم الروح إلى عالم الواقع).

"لأنها ليست في السماء، بل على الأرض" (١)

إبراهيم كجزء من عالم الكتاب

ليس من السهل تصور أن يصبح إبراهيم الحاضر شعائريًا وعقائديًا في كل زاوية من التراث اليهودي بصفته الأب الأول للشعب المختار، وكذلك في التراث المسيحي على أنه رمز الأب المستعد للتضحية بالابن، ليس من السهل أن يصبح هو نفسه أيضًا ومرة أخرى شخصية محورية بالنسبة لتراث آخر وتصور آخر عن الذات. إذ كيف للإسلام أن يعتبر نفسه "دينًا إبراهيميًا" - بل "الدين الإبراهيمي" النموذجي؟ وألا يكون ذلك مجرد ادعاء، بل قناعة إيمانية يتم التعبير عنها كل يوم من جديد أثناء الصلاة؟ وكيف يمكن على الجانب الآخر أن يرى الناظرون من الخارج هذه الشخصية الكتابية بالذات باعتبارها شخصية تمد الجسور بين الأديان"؟ (٢). يمكن من خلال تتبع "سيرة" إبراهيم، أو بشكل أكثر تحديدًا: مراحل حضوره في القرآن أن يُلقي الضوء على هذه القضايا، حيث إن هذه المحطات تلقي في الوقت ذاته الضوء على عمليتي التثبيت السابقتين (*من خلال اليهودية والمسيحية*) لـ "عالم من النص الروحي" ثم صيرورتهما فيما بعد ضمن المألوف ومن ثم معاملتهم على أنهم من عالم الأرض" في أواخر الرسالة القرآنية.

---

(١) انظر بالنسبة للقصة التي تنتهي بالمقولة التوراتية: «لأنه ليست التوراة في السماء، بل على الأرض» من كتاب bT Baba Mezia ٥٩a–b، جيرشوم شوليم، الوحي والتراث كمصنفين دينيين في اليهودية، في كتاب لنفس (المؤلف)، بعنوان: عن بعض المفاهيم في اليهودية، برلين ١٩٩٦، ١٠٢-١٠٤.

Gershom Sholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: Ders. (Hg.), über einige Begriffe des Judentums, Berlin 1996

(٢) يعود تعريف إبراهيم كـ «ماد للجسور» إلى كارل يوسف كوشل، انظر بشكل خاص كتابه: ١- الخلاف على إبراهيم ما يفصل اليهود والمسيحيين والمسلمين، وما يوحدهم، أوستفيلدرن، ١٩٩٥، ٢- المشتركات الإبراهيمية: الحوار والتعاون (مع يورجين ميكش)، فرانكفورت، ٢٠١١، و:٣- الحياة كمد للجسور، رائد الحوار بين الأديان، أوست فيلدرن ٢٠١١.

Karl-Josef Kuschel:

1- Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint, Ostfildern 1995.

2- Abrahamische kumene: Dialog und Kooperation (mit Jürgen Micksch), Frankfurt a.M. 2011.

3- Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs, Ostfildern 2011.

تبدأ قصة الوعد في الكتاب المقدس بالنبي إبراهيم، وذلك بالنسبة لليهود والمسيحيين، فقصته هي التي يقوم عليها "المثلث الإبراهيمي" الذي يظلل الأديان، وفقًا لتعبير جاي سترومسا [1]، والذي ينبغي له أيضًا أن يشمل القرآن والإسلام. ولكن من هو إبراهيم القرآن؟ هل هو أيضًا حامل الوعد؟ أم هو أس لحوار عقائدي معقد بالفعل؟ يقف إبراهيم فريدًا بلا نزاع بوجوهه الكثيرة بين أنبياء القرآن.

هل يعود الفضل في "تبلور" صورته فيما بعد إلى شهرته الفعلية بين المستمعين الأوائل للقرآن كأحد أولياء الله الآتي ذكرهم في الكتاب المقدس ثم ذكروا بعد ذلك في القرآن من خلال لقطات قصيرة قليلة؟ أي نقاشات جديدة يجب علينا افتراض حدوثها بين مستمعي النص القرآني كي نوضح أن إبراهيم غير وضعه من شخصية قصصية كتابية إلى شخصية تفسيرية تُستخدم في الحجاج بين الأديان في نهاية مراحل تطور الرسالة القرآنية؟

لا تعكس الرسالة المحمدية في مرحلتها المبكرة شيئًا من أبعاد عظمة إبراهيم، وهي عظمة بدت وكأنها تبنت مسارًا أشبه بمسلك فيروس كامن سيتطور فيما بعد، حيث تقدمه في البداية على أنه شخصية مفارقة للواقع التاريخي، وكذلك على أنه شخص عادل جدير بالعطاءات الربانية.

يُنبي أول ظهور لإبراهيم في القرآن على الأحداث التي أتت في سفر التكوين، إصحاح ١٨، الآيات ١-١٧، حيث تتحدث قصة الكتاب المقدس عن ظهور الرب: "يُكرم إبراهيم من قبل ضيوف سماويين، لا يقف على حقيقتهم في بداية الأمر، جاء هؤلاء ليبلغوه هو وزوجته بعد أن تقدما في العمر، بميلاد ابن لهما. فطن إبراهيم للطبيعة غير البشرية لضيوفه، وصدق خبرهم".

وردت أول رواية من الروايات القرآنية الثلاث التي أعادت سرد هذا الحدث في بداية العهد المكي في سورة الذاريات، الآيات ٢٤-٣٠:

(١) جاي سترومسا، الكون الكتابي، ٨ .

دروس من القصص:

أساطير الرحمة والعقاب

٢٤ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ

٢٥ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنكَرُونَ

٢٦ فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ

٢٧ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ

٢٨ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ

٢٩ فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ

٣٠ قَالُوا كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ

ثم تأتي قصة لوط

٣١ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ

٣٢ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ

٣٣ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ

٣٤ مُسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ

٣٥ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

٣٦ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

٣٧ وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ [١].

---

(١) انظر التعليق على السورة لدى أنجيليكا نويفيرت، القرآن، المجلد الأول، صفحة ٥٢٣-٥٤٨، وانظر فيما يتعلق بالروايتين الأخيرتين سورة الحجر الآيات من ٥١ إلى ٧٥، وسورة هود، الآيات من ٦٩ إلى ٧٦، أنجيليكا نويفيرت، القرآن، المجلد ٢/ ١، نيكولاي سيناي، مواءمة وتفسير، دراسات عن التحليلات الأولى للقرآن، فيسبادن، ٢٠٠٩، ١٤٥-١٥١.
Nicolai Sinai, Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden

تقدم القصة القصيرة (الآيات ٢٤-٣٠) تفصيلًا دراميًا لإكرام إبراهيم العفوي لضيوفه رغم أنه لا يعرفهم إطلاقًا، وهو الكرم الذي يؤكد به إبراهيم نموذج البدوي العربي الحريص على الكرم حتى مع الغرباء الباحثين عن حماية. كان الحديث عن إبراهيم في سور مبكرة جدًا في القرآن، مثل سورة النجم، الآية ٣٧، التي ذكر فيها إبراهيم على أنه "إبراهيم الذي وفى"، تلميحًا على ما يبدو إلى ما أثبته من وفاء العهد الذي لا يتزعزع من خلال استعداده للتضحية. كانت هذه الصورة المثالية لإبراهيم معروفة بالتأكيد قبل الإسلام، وذلك لأنها وجدت توثيقًا في الأدب المبكر، حيث إن هناك قصيدة عربية قديمة تتحدث عن شيخ قبيلة يهودي "السموئل" [١] المرموز إليه نماذجيا، والذي قبل، في سبيل ألا يحنث في قسمه، أن يقتل ابنه على أيدي أعدائه المبتزين، فهل المراد هنا تفعيل تناص عربي مع النص الكتابي؟

ولكن القصة هي في الوقت ذاته قصة بشارة، تشير بشكل واضح إلى البشارة المسيحية، كما كان الأمر مع مريم. بُشر إبراهيم وزوجته التي ظلت بلا اسم، بميلاد ابن لهما، رغم عدم توفر الشروط الجسدية المطلوبة لذلك. ورغم أن الخبر القرآني يتبع في ذلك قصة سفر التكوين، حيث وعدت سارة هي الأخرى في غيابها بولد، إلا أن هناك إشارات واضحة على وجود تلوين للنص معروف كيف أتى من طرق التراث التفسيري المسيحي (*وليس من الكتاب المقدس ذاته وإنما من التفسيرات اللاحقة*). ليس فقط تصوير الغرباء على أنهم كائنات ملائكية، وهو ما يمكن التعرف عليه من خلال رفضهم الطعام، وهو أمر لم يذكر في الكتاب المقدس، ولكنه يشير (*بشكل عام*)

(١) انظر بالنسبة له روفن سنير، من الذي يحتاج الهوية والثقافة العربية اليهودية؟، لايدن ٢٠١٤،
Reuven Snir, Who needs Arab Jewish Identity and Culture?, Leiden 2014.
وكذلك: "أفاد فاجنر"، المعالم الرئيسية للشعر الكلاسيكي العربي، المجلد١: الشعر العربي القديم، دار مشتات، ١٩٦٧.
Ewald Wagner, Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Bd. 1: Die altarabische Dichtung, Darmstadt 1967.
ربما كانت مبالغة من السيدة نويفيرت أن ترى تناصًا مقصودًا في الشعر الجاهلي بين قصة السموأل وقصة النبي إبراهيم.

حسب التراثين اليهودي والمسيحي إلى طبيعتهم الملائكية [1]، كما أن السرد المعروف من بشرى ميلاد المسيح في إنجيل لوقا ١، ٣٠ "لا تخافي" (الآية ٢٨)، يذكر بوسيط مسيحي للقصة. أي إن الأمر المحوري ليس – كما هو في خبر الكتاب المقدس – تكريم الأب المؤسس لبني إسرائيل من خلال الاقتراب المميز من الرب المفارق المتعال، بل إن الأمر المهم هنا في الرواية القرآنية، يتمثل في مباركة إبراهيم المعجزة بالذرية في تلك السن المتقدمة.

أي إن ما يحكى عن حادث تجلي الرب لإبراهيم في هيئة عديد من الرسل في منطقة ممري [2]، نجد أن إعادة السرد القرآني له تمثل معالجة تفسيرية. لم يكن الحديث في القرآن عن الرب نفسه بوصفه زائرًا (بالشكل الذي ورد في سفر التكوين، إصحاح ١٨، الآية١)، بل كان من البداية عن عدد من الضيوف (الآية ٢٤)، والذين يجسدون التثليث وفق القراءة المسيحية لهذه الرؤية في سفر التكوين. استخلص مار إفريم السرياني (النصيبيني) على ذلك نتيجة كريستولوجية عندما اعتبر البشارة بإسحاق نموذجًا أوليًا للبشارة بميلاد المسيح [3].

---

(١) انظر الشهادات الحاخامية والمسيحية المبكرة لدى هاينريش شيار، قصص الكتاب المقدس في القرآن، ١٥٠.

Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran.

(٢) انظر لتصنيف القصة في قصص إبراهيم في القرآن، نيكولاي سيناي، مواءمة وتفسير (٢٠٠٩). والذي يتحدث هنا – بشكل مباين لأساطير العقوبات – عن فصل تبشيري (فصل إعلان رحمة) انظر المرجع السابق، ٢٣٣.

(٣) انظر جابريل سعيد رينولدس، قراءة القرآن على أنه موعظة، السخرية في حالة سارة، في أنجيليكانويفيرت/ نيكولاي سيناي/ ميشائيل ماركس (محرر)، القرآن في السياق، ٥٨٥-٥٩٢.

Gabriel S. Reynolds, Reading the Qur'an as Homily. The Case of Sarah's Laughter, in: Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx (Hg.) The Qur'an in Context.

تعقيب المراجع النقدي: يشيع في كثير من كتابات الآباء الأوائل في المسيحية الموازاة التيبولوجية بين إسحاق والمسيح، حيث يمثل المسيح الأضحية الكاملة التي عبر عنها إسحاق جزئيًا – أو إسحاق والكبش في بعض التيلولجيات المتأخرة التي تجعل الكبش تعبير عن الناسوت وإسحاق عن اللاهوت–، كما يشيع كذلك الربط بين ظهور الملاك لإبراهيم للبشارة بإسحاق وظهوره لمريم، بل يرى جان دانيالو أن الاستناد لهذه القصة التوراتية بادٍ في بناء لوقا قصة البشارة التي ابتنت على تاريخ عظائم الرب ومعجزاته مع (زكريا وإبراهيم وموسى)، وبكذلك على ظهوره أو ملائكته لهم، حيث تدمج بشارة لوقا هذه القصص خصوصًا قصة ظهور الملائكة لإبراهيم وظهور جبريل في سفر دانيال، انظر: أضواء على أناجيل الطفولة، جان دانيالو، ترجمة: فيكتور شلحت اليسوعي، ط٣، ١٩٩٠، دار المشرق، بيروت، ص٢٣، ٢٤، ٢٥

ورغم تداعيات المعاني الرمزية التيبولوجية هذه ظلت قصة إبراهيم في القرآن بلا وظيفة من الناحية العقائدية[1]، سوى أنها أدت إلى تحويل سردية بؤرة التركيز من كونها قصة تكريم لإبراهيم من خلال ظهور الرب له كما وردت في سفر التكوين، إلى كونها أصبحت تمثل إعلانًا معجزًا عن ميلاد ابن لإبراهيم في تأكيد على وفاء الرب وقوته المهيمنة.

وفي مقابل ذلك فإن قصة لوط التالية لقصة إبراهيم مع ضيوفه (الآيات ٣١-٣٧) هي بالفعل أسطورة عقاب بحتة. فبدلًا من أن يفاوض لوط كإبراهيم على إنقاذ المدن (سفر التكوين ٢٨، ٢٣-٣٣) (والصحيح ١٨، وليس ٢٨. المترجم)، فإنه يسأل عنه نوايا من تعرف عليهم بوصفهم رسل الرب. يتحدث الرسل الآن بأثر رجعي عما سيقع من الأحداث. لقد عقدت المحكمة الجنائية بالفعل، لم ينج منها سوى بيت واحد من المؤمنين. رغم أن قصة لوط تنتمي في الكتاب المقدس إلى قصة إبراهيم، إلا أنها تمثل في القرآن مع ما يعقبها من استدعاءات لأحداث تاريخية أخرى (الآيات ٣٨-٤٦: فرعون موسى، عاد، ثمود، نوح) جزءًا متكاملًا يقع بالفعل ضمن عقوبة بدأت تحل من خلال السرد بمجموعة معينة[2].

القصة القرآنية هي حصر أولي لنتاج عمل إبراهيم، ويتم فصلها عن السياق والترتيب الذي جاءت به في الكتاب المقدس، حيث أبرم إبراهيم عهد الختان في الفصل السابق مباشرة، سفر التكوين ١٧، وتلقى الوعد بأن يكون له نسل غفير، في حين يظل الوعد بالولد، والذي هو بداية بشارة كبيرة وفق الكتاب المقدس، مقصورًا في القرآن من ناحية أهميته على هبة من الرب في شكل معجزة تمنح للشخص نموذج العدل التوراتي (*دون مقدمات الموضوع كما وردت في التوراة*). ليس هناك في أي من الروايات القرآنية الثلاث للقصة حديث عن نسل إبراهيم الوفير والدور المهم لشعب الله في تاريخ العالم حسب

(١) يقوم القرآن أحيانًا بما يمكن تسميته "عملية تفريغ تيبولوجي" لبعض الرموز المسيحية، مثلاً في رمزية العلاقة بين آدم والمسيح يفرغها القرآن من الحمولة المسيحية التي تنظر للمسيح كآدم ثانٍ، بحيث تقصر العلاقة بينهما على الخلق من تراب نفيًا لأزلية المسيح.

(٢) انظر الفصل الثالث.

الوعد الذي ذكر في الكتاب المقدس (سفر التكوين ١٦، ١٧). انفصلت القصة التوراتية (*محو النص القرآني*)، عن جذورها القومية التاريخية، وأصبحت توضع ضمن عالم مواز بعيد عن التاريخ - يمكننا القول: إنه عالم مميز روحيًا.

غير أن قصة الضيافة، "كرم الضيافة"، تعد هي الأخرى منفصلة عن تفسيرها ما بعد التوراتي والتي تطرح التساؤل بشأن شمول فضيلة كرم الضيافة عند إبراهيم. فما هي علاقة هذا الكرم بـ "هويته التي لم تكن يهودية من البداية"؟

أكرم إبراهيم الضيوف السماويين، رغم ختنه قبلها بقليل وكان ذلك في عمر متقدم جدًا، عاش منه ٩٩ عامًا خارج العهد الذي وثقه بالختان. وفقًا للتراث اليهودي، لا يقتصر كرم الضيافة الإبراهيمي بالمعنى الواسع لإكرام الضيوف روحيًا ولا تقتصر كذلك دعوته لتعظيم الرب الواحد على اليهود وحدهم. وسع القديس بولس بشكل حاسم وهو نفسه كان معاصرًا للتراث الحاخامي، من دائرة الذين لهم الحق في كرم إبراهيم، حيث أدمج في رسالته إلى أهل رومية، والتي كتبها في الفترة القريبة من عام ٥٥ بعد الميلاد، الدعوة لغير اليهود ولغير المختونين، للدخول في عهد إبراهيم، وفتح الطريق بذلك أمام المسيحيين من غير الأصول اليهودية والمسيحيين الهلنستيين، للقبول في حركة الإيمان الجديدة[١]. ليست فقط هذه العلامة الجسدية، وهي العلامة الحصرية للشعب المختار، هي من جعل من إبراهيم قدوة، ولكن ما جعله قدوة هو يقينه الذي لا يتزعزع بالله وهو يقين عاشه إبراهيم بالفعل. تحققت

---

(١) تعقيب المراجع النقدي: الجدل حول الختان هو من أهم مساحات الجدل اليهودي المسيحي في المسيحية المبكرة، وعلى إثره اختلفت الطوائف المسيحية حيث رفضت بعض الطوائف اليهودية المتنصرة آراء بولس، مثل الايبونيين وغيرهم، حيث رأوا في ذلك رفض للناموس اليهودي، وجدير بالذكر صلة هذا النقاش ذاته بالنقاش حول الفهم التيبولوجي للكتاب المقدس، حيث رأى بولس وكثير من الآباء أن رفض الناموس اليهودي ليس رفضًا بل تفسيرًا تيبولوجيا له متعلق بظهور النعمة ونهاية عصر الوصية، وبعضهم تعسف في هذا فاعتبر الناموس غير موجود بل فقط اليهود وقسوة قلوبهم هي ما أدى للفهم الحرفي الخاطئ للنعمة كوصايا، كما يرتبط رفض الختان بفهم الختان على أنه ختان قلبي ناتج عن نعمة المعمودية، للتوسع في قضية الخلاف حول الناموس وعلاقتها بالتيبولوجي انظر: رونالد إي هاينه، قراءة الكتاب المقدّس وفقًا للكنيسة الأولى، رحلة استكشافية لمراحل تشكيل فكر المسيحيين الأوائل، ترجمة: عادل زكري، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦، الفصل الثاني: الصراع بشأن الناموس في القرن الثاني، من ص٦٢ إلى ص١٠٨.

هـذه الصفـة كذلـك لأبنـاء روحييـن لإبراهيـم وذلـك "مـن خـلال الإيمـان" (*أي ليـس مـن خـلال النسـب ولا مـن خـلال الختـان*). سـيصبح إكـرام الضيـف أمـرًا أساسـيًا فيمـا بعـد في مكونـات الهويـة الإسـلامية الناشـئة وهـو أمـر لـم تركـز عليـه سـورة الذاريـات كأمـر أخلاقـي، حيـث سـيجري دمـج هـذا الخلـق فـي المفهـوم العـام لتصـور الأمـة لذاتهـا، وسـتصف الأمـة نفسـها بأنهـا علـى ملـة إبراهيـم، أي "أمـة علـى عهـد مـع إبراهيـم".

أي غـرض تبقـى إذن بعـد ذلـك مـن وراء سـرد قصـة إبراهيـم بالنسـبة لهـذه السـورة المبكـرة؟ لا تهـدف إعـادة سـرد القصـص التوراتيـة فـي السـور المكيـة المبكـرة، أي السـور التـي نشـأت فـي الفتـرة بيـن عـام ٦١٠ وعـام ٦٢٢ ميلاديـة، إلـى مجـرد إعـادة السـرد فـي حـد ذاتهـا، وإنمـا هـي تقـدم نمـاذج للاقتـداء بالتـوازي مـع أمثلـة مـن التـراث المنقـول شـفاهة جـرى تفسـيرها منـذ زمـن بعيـد عـن طريـق وعـاظ مسـيحيين بصفـة خاصـة. وهنـا يجـب علينـا فـي حالـة القصـص التـي يعـاد سـردها مـن الكتـاب المقـدس فـي القـرآن ألا نكتفـي بمجـرد قراءتهـا لمعرفـة وظيفتهـا الوعظيـة التعليميـة فقـط، بـل ينبغـي علينـا مـن خـلال هـذه القـراءة أن نحـاول فهـم الشـعور النفسـي لصاحـب الرسـالة وأمتـه، وفـي حالتنـا هـذه أن نفهـم حالـة التحـدي الـذي عايشـته الأمـة المسـلمة، وهـو تحـدٍّ تمثـل فـي الثقـة بـالله حتـى ضـد العقـل والمنطـق. كانـت وظيفـة إعـادة سـرد القصـص الكتابيـة هـو تعضيـد واقـع الأمـة مـن خـلال نـص ضمنـي مؤثـر يمنـح حياتهـم اليوميـة أهميـة إضافيـة.

مكة وإضفاء طابع الكتاب المقدس على العامل الوثني:

طبقًـا لسـير الأحـداث فـي قصـة إبراهيـم التوراتيـة، كان يجـب أن يأتـي فـي القـرآن الآن ذكـر قصـة الأضحيـة أو "Akedah" بالعبريـة" (*ربـط إبراهيـم ابنـه تمهيـدًا لذبحـه*). وبـدلًا مـن ذلـك يجـري سـرد قصـة يُذْكَـر بهـا سـت مـرات أخـرى كقصـة أساسـية تعـود للتاريـخ الأول لإبراهيـم: إنهـا قصـة تحطيمـه أصنـام أبيـه. نقـرأ فـي سـفر التكويـن كيـف أنـه عندمـا يتخلـى إبراهيـم عـن واقـع الحيـاة القاصـرة مـن خـلال سـلوكه الثـوري الأخلاقـي واسـتعداده لتـرك وطنـه وقبيلتـه، ومـن خـلال ثقتـه

اللامحدودة بوعد الله، فإنه يحقق بذلك قفزة تطور، لا تقل ثورية حتى بالنسبة للخطاب القرآني نفسه: فإبراهيم يخترق بذلك أنماط التفكير الوثنية ويُحدث فيها تحولاً معرفيًا من خلال التساؤل النقدي القائم على الحجة. يختلف التناول القرآني عن نص سفر التكوين في فهمه لسبب تصرف إبراهيم، فبينما تحدث ثورة إبراهيم وقصته في سفر التكوين امتثالاً للأمر الإلهي: ارحل "بالعبرية ليخ لِخا"، نجد أن ثورته في التناول القرآني إنما هي نتيجة لتدخله الشخصي النشط في بنى دينية بالية. خلافًا لغيره من بقية الداعين للتوحيد في القرآن، مثل نوح ولوط، نجد أن إبراهيم قام بالتأمل النظري وكشف من خلاله عبثية عبادة الأصنام في البيئة التي حوله، اعتمادًا على الحجج العقلية. لعبت هذه الطريقة الهجومية دورًا محوريًا في الآيات القرآنية وتكررت سبع مرات بطريقة مثيرة، وهذه الطريقة النقدية هي أسلوب هجوم نمطي يرجع لحقبة العصر الكلاسيكي المتأخر. في هذه الدراما المثيرة لا يبرهن إبراهيم، الشخصية الرئيسية في الحدث، على امتلاك الشجاعة فحسب، بل أيضًا على قدرته على التقريع وذلك من خلال تذكير عبدة الأصنام بما يجب عليهم من شكر الله. إنه يستحث فيهم العودة لإدراك أن الإنسان من مخلوقات الله، يستحث فيهم الحرص على أنفسهم، الحرص الذي تلمح إليه سورة الصافات، الآية ٨٤ بقولها "قلب سليم"، كل هذا يمثل على حد تعبير جاي سترومسا "طفرة تحور دينية من العصر القديم المتأخر"[١]. في هذا الوقت، أواخر العصر الكلاسيكي، لم يكن اختيارًا جديدًا في حد ذاته من القرآن أن يصور إبراهيم كرجل "صاحب حجة"، فهكذا كانت صورته أيضًا في كتب المدراش في ذلك الوقت[٢]. وكانت حججه الأولى بهذا الشكل:

---

(١) جاي سترومسا، نهاية عبادة القربان. Guy Stroumsa Das Ende des Opferkults.

(٢) انظر هاينريش شيبار، قصص الكتاب المقدس في القرآن.

٨٣- وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ

٨٤- إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

٨٥- إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَاذَا تَعْبُدُونَ

٨٦- أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ

٨٧- فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ

[...]

٩١- فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ

٩٢- مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ

٩٣- فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ

٩٤- فَأَقْبَلُوٓا۟ إِلَيْهِ يَزِفُّونَ

٩٥- قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ

٩٦- وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

[...]

٩٨- فَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَسْفَلِينَ [١].

يصبح إبراهيم من خلال هذا العمل نموذجًا اجتماعيًا يُحتذى للأمة (*المسلمة*)، فلقد جرؤ ولأول مرة على هجر ثقافته الوثنية، بل وعلى مواجهة شخصية الأب غير القابلة للمساس. أصبح الآن يضع عهده الروحي مع الله مكان ولائه القبلي، مؤهلًا نفسه من خلال ذلك كي يقوم بدوره كداعٍ للبشارة، وسيهدي الآن حقًا الابن الذي بشر به في قصة إكرام الضيوف.

(١) انظر التعليق على السورة في أنجليكيا نويفيرت، القرآن، المجلد ٢/ ١.

سيعقب هذا الجزء من الآيات مباشرة وفي شكل مقتضب جدًا، بل وللمرة الأولى والأخيرة في القرآن، قصة الذبيح. لابد وأنها كانت معروفة للمستمعين، إذ لا يتم كشف تفاصيلها بصفة تامة في السردية الأساسية لها في النص المكي في الآية ٣٧، أي بدون قراءة الإضافة التي تمت لاحقًا في الآية ١٠٢، حيث لا يشار للضحية نفسها إلا تلميحًا. فهل نحن هنا بصدد "تناص سلبي"؟ نقف الآن أمام تناول قرآني لهذه القصة الكتابية شديدة الحبكة الدرامية بالنسبة للأب (*إبراهيم*) وهو أب يجعل أقرب علاقاته الإنسانية أقل في الأهمية من ولائه لله (*لحظة ذبحه لابنه*)، ونخلص هنا إلى أن هذا التناول القرآني تمكن من إثارة الشكوك حيال شخصية النبي إبراهيم. فمن خلال وسم الأضحية البديلة؛ الكبش بأنه "عظيم"، تتضح دلالة إسقاط القصة على المسيح كضحية (رمزية) تيبولوجية حاضرة في الخلفية، وإن ظلت بلا وظيفة من الناحية العقائدية. ولكن يتم نزع الحبكة الدرامية من الحدث في القرآن، انسجامًا أيضًا مع التراث الحاخامي، كما يتم حصر الأمر في كونه مجرد قصة خضوع إبراهيم وابنه لإرادة الله[1].

---

(١) تعقيب المراجع النقدي: مهم هنا الإشارة لكون قصة إبراهيم والذبيح في القرآن تظهر وكأنها توازي قصة المسيح والشيطان في المسيحية، بمعنى أنها القصة المحورية التي تؤسس للعالم الديني، وهذا واضح في مركزية القصتين في الشعائر حيث يرتبطا بتأسيس العهد الديني.
وتفصيليًا، فإن قصة المسيح والشيطان فوق الجبل تمثل تحيين مقلوب لقصة آدم وإبليس التي انتهت بخروج آدم من الجنة والابتعاد عن الملكوت، وانتصار المسيح هو خلق للبشرية الجديدة، وبداية للعهد المسيحي الجديد، في الإسلام يمثل انتصار إبراهيم الذي وفى على الشيطان كذلك تحيين مقلوب لقصة آدم الذي نسي، هذا الاستحضار مهم في بيان تفريغ القرآن قصة إبراهيم من دلالتها المسيحية، حيث تفقد القصة دلالتها على التضحية كوسيط أساس لعملية رفع الخطيئة وخلق آدم الجديد، ويصبح إبراهيم لا الذبيح، وبفعل طاعته لا تقدمة ذاتها كقربان، هو آدم المغفور له؛ لذا فربما لسنا أمام تناص سلبي كما تصف نويفيرت، بل أمام عرض للقصة يفرغها تمامًا من التفسير المسيحي لها.
وبالطبع لم تفقد قصة إبراهيم والأضحية مركزيتها في القرآن كما تقول نويفيرت، على العكس فقد اكتسبت مركزية كبيرة بادية في تعلقها بشعائر الأضحى (العيد الإسلامي الأكبر)، لكن هذه المركزية للأضحية اكتسبت معنى جديدًا هو معنى الطاعة في مقابل التمرد تجاه الأمر المفارق للقانون (للاجتماعي والأخلاقي في حالة إبراهيم) الذي برز في تمرد إبليس، فنستطيع القول بأن القرآن همّش قصة (أضحية إبراهيم) لصالح قصة (تضحية إبراهيم)، وأصبحت هذه القصة مركزية في النظام الشعائري الإسلامي الذي يمثل موضع تأسيس العالم الديني بتكريس سمات المقدس الإسلامي الخاصة، وهي سمات المفارقة وطلب الطاعة.
ولعل هذه السمة ذاتها بارزة في قصة المسيح والشيطان في انطواء القصة على قيمة عدم توقع فعال الرب «لا تجرّب الرب إلهك»؛ لذا فهي كذلك أساس أحد الأصوام المسيحية الكبرى.

٩٩ وَقَالَ (لأبيه): إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ

١٠٠ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ

١٠١ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ

١٠٢ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَابُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ (وردت بالأصل الألماني: أنني أضحي بك، المترجم)، فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَاأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ

١٠٣ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ

١٠٤ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَاإِبْرَاهِيمُ

١٠٥ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

١٠٦ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ

١٠٧ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ

١٠٨ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ

١٠٩ سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ

من الملفت وصف خلق كل من الأبوين المؤمسين بـ "أسلما"، تعبيرًا عن انصياعهما لإرادة الله (قارن الآية ١٠٣). أي إن الموقف الأساسي للدين الآخذ في التكون، "الإسلام"، يرتبط منذ البداية باستسلام إبراهيم وخضوعه للرب، ويتوج إبراهيم هذا الاستسلام بالذبح، في حين لا يذكر القرآن كلمة واحدة عن تكريم التوراة لـ "ذرية إبراهيم" والذي يؤدي بدوره إلى مباركة جميع شعوب الأرض، كما جاء في سفر التكوين، إصحاح ٢٢، الآية ١٨:

"ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض، من أجل أنك سمعت لقولي".

وبدلًا من هذا، نجد مقدمة لصيغة تبريك بسيطة، صيغة صالحة للاستخدام في أي مكان وأي دين في العالم، أي إن إبراهيم يظل جزءًا من "العالم المقابل" الروحي، دون تطبيق معاصر مباشر لقصته من الناحية التاريخية.

تعد قصة إبراهيم في الوقت ذاته خطوة مهمة في طريق الأمة *(المسلمة)* لبناء هوية خاصة بها. يظهر مدخل جديد تمامًا في التعامل مع ماضي الكتاب المقدس مع عودة ذكر إبراهيم في سورتي الذاريات والصافات، وهو الذكر الذي يعيد لأفق الجماعة القرآنية قصص العبر التي تتحدث عن هجر الوطن واستقبال البشارة والاستعداد للتضحية، وهي القصص النموذجية في المسيحية واليهودية. كانت القصص *(الكتابية)* التي يتم سردها في القرآن حتى ذلك الحين تدور غالبًا حول مواجهة موسى مع فرعون، أي إنها كانت تصور صراع السلطة الذي كان ساريًا في عالم الأمة المسلمة بين المستبدين/ القاهرين وبين النبي. وبدخول إبراهيم إلى القصص القرآني يتم الآن كسر النموذج الرمزي البسيط[(١)] لتفسير أحداث جديدة إسقاطًا على أحداث ذكرت في العهد القديم، المترجم) لإعادة استيعاب الأحداث التوراتية السابقة، مع وضع قاعدة لنموذج

(١) تعقيب المراجع النقدي: مسألة وجود الرمزية النماذجية (التيبولوجية) في القرآن من عدمها هي مسألة قديمة في النقاش الغربي حول القرآن، فقد طرحها جيجر ووانسبرو ونويفرت ولاوسون وغيرهم، ورفضها البعض مثل: جيجر ووانسبرو حيث اعتبروا أن القرآن لا يكشف عن وجود كثيف لهذه الأنماط، وحاول لاوسون ونويفرت وغيرهما تطبيقها والاستفادة منها في دراسة القرآن، غير أن هذا الاستخدام يتجاهل البعد الفلسفي الذي يقوم عليه القراءة التيبولجية المسيحية للكتاب المقدس، حيث يعتبر المسيح/ الكلمة/ الجسد، التجلي الأكمل للكتاب المقدس، وبالتالي فهو مفتاح فهم الكتب كما يعبر لوقا؛ ولذلك بنيت الأناجيل ذاتها في كثير من مساحاتها تيبولوجيا، أما في الإسلام فلا يمثل النبي محمد كلمة، بل الكلمة هو القرآن، مما يعني عدم إمكان قراءة قصص النبي كتجلي تيبولوجي لقصص السابقين، حيث تختلف العلاقة بين النبي والأنبياء تمامًا عنها في المسيحية، فلا يمكن قراءته كرمز تيبولوجي.
كذلك فهذا الربط يتجاهل كون علاقة القرآن ذاته بالكتاب المقدس تختلف عن علاقة المسيح/ الكلمة في المسيحية به، مما يعني ضرورة استحضار البناء القرآني الخاص والطبيعة الخاصة للعلاقة التي يعقدها بغيره من الكتب كأساس لفهم أي علاقة بينه وبين الكتب السابقة، ولعل السبب في محاولة استثمار هذه الأدوات في دراسة القرآن هو دمج القرآن في الدراسات الكتابية تجاوزًا للتجاهل القديم له وهو تجاهل طالما انتقدته نويفيرت، إلا أن دراسة القرآن ضمن الكتب الثلاثة يحتاج كذلك للوقوف على طبيعته الخاصة وخصوصًا في مساحة رسم العلاقة بينه وبين هذه الكتب، وجدير بالذكر أن لاوسون استطاع استخدام التيبولوجي بشكل ثري إلى جانب تقنيات أدبية أخرى في دراسة القرآن، إلا أن هذا قام على تفريغ التيبولوجي من الدلالة اليهودية المسيحية المباشرة واعتباره تقنية أدبية تتعلق بالزمن والتاريخ والأبد في ظل رؤيته عن أدبية النصوص الدينية ورغبته في دراسة القرآن بشكل مشابه لما قام به نورثرب فراي مع التوارة.

رمزي آخر يهدف لتأسيس قاعدة للاهوت الوعد/ لاهوت البشارة يتجاوز نموذج موسى (أي يحل إبراهيم برمزيته المبشرة التي تهدف إلى حث الأمة على الاقتداء به وتكسير الأصنام والثورة، محل موسى برمزيته المعزية التي كانت تكتفي بشرح الأوضاع بين المستبد الفرعون وبين النبي المخلص).

محمد وموسى

كانت الأمة الجديدة تبحث بالتأكيد في مبدأ الأمر عن هويتها الجديدة عن طريق خلافة شعب موسى؛ وذلك لأن المسلمين كمستقبلين لرسالة كتابية، كانوا يرون أنفسهم يتمون بشكل متزايد إلى قصة الخلاص التوراتية، في شكل امتداد لبني إسرائيل الذين كان يقودهم موسى. كيف يمكن إحداث مثل هذه القفزة الزمنية إلى التاريخ الكتابي؟ أصبح هذا ممكنًا فقط بفضل التحول الذي طرأ بالفعل على موقع بني إسرائيل في تصور المسلمين، من مجرد كونهم شعبًا في التاريخ إلى أن أصبحوا هم الشعب الروحي للرب، أي بفضل قراءة رمزية تيبولوجية جديدة للكتاب المقدس. ذلك لأن مرجعية الـ "كتاب" تقف في المنتصف بين رواية التاريخ وبين استيعاب التأويل. كان الكتاب يتمتع بالفعل في سور أواسط العهد المكي بأقصى درجات المرجعية، وهي مكانة أثارت اهتمامًا، حتى على صعيد المقارنة بين الأديان، يوصِّف جاي سترومسا هذا الاهتمام على النحو التالي:

"يستطيع هذا الكتاب السماوي بطبيعته أن ينزل إلى الأرض و"يتجسد"، إن صح القول، ولكنه خالد في خطوطه العريضة، ويعمل كنوع من المثال الأفلاطوني للكتاب (*فكرة المثال الأفلاطونية*) بشكل متواز مع العالم المخلوق وإلى حد ما كنموذج له".

ولكن لا يمكن للكتاب أن يتنزل إلا من خلال كلام الأنبياء، وبذلك تتحول القصص المروية في الكتاب إلى "اتصالات" نبوية، وتكتسب وظيفة شعائرية لا تاريخية. وبهذا أفسح مجال القصص الكتابية الطريق أمام مجال تفسيري له مرجعية. فكلمة "القرآن" لا تعني "كما وصفت الرسالة ذاتها"، سوى القراءة من

نسخة قراءة جاهزة مسبقًا غير متاح الوصول إليها إلا لأنبياء، أي كتاب سماوي تنبثق عنه الكتب المقدسة الأخرى أيضًا"(1).

تتميز القصص الكتابية المنقولة عن ذلك الكتاب السماوي بمكانة خاصة في التراثين المجاورين: حيث تمثل الجزء الأهم في فرضية الصلاة لدى اليهود والمسيحيين؛ لدى اليهود بصفتها [قيريئات توراة - بالعبرية]، ولدى المسيحيين بصفتها [أنآجنوسما - باليونانية anagnosma] والكلمتين تعني كل منهما على حدة "قراءة" في الكتاب المقدس. كذلك اكتسبت قصص الكتاب المقدس نفس المكانة المركزية في سور أواسط العهد المكي. لم تأتِ السور في شكل مواعظ، بل كانت أقرب لـ"كتيبات" صلوات كاملة للأمة الجديدة. تركز مقدمات وخواتيم الصلاة الإسلامية (*الفاتحة والتشهد*) على قصص الكتاب المقدس وتقدم بهذا مدخلًا إلى "عالم مقابل" لقصة خلاص بني إسرائيل.

يتم أداء هذه الحركة العقلية - وفقًا لأرجح الافتراضات - أوركستراليًا عن طريق لغة الجسد: حيث تحدد الأمة توجهها الجديد من خلال استدبارها الحرم المحلي؛ الكعبة، في الصلاة، وانحنائها تجاه القدس. أي إنه يتم استبدال الكعبة الحقيقية المحلية - التي ينظر إليها كمكان لمنفى داخلي، ليحل مكانها حرم روحي بعيد، إذن هو استحضار لتصور "ساحر" متخيل عن تضاريس جغرافية تبدو وكأنها تدلف بهم إلى عالم متخيل كذلك، هو استحضار يحرر الأمة من الواقع الحياتي الثقيل.

كان من البديهي في خضم تلك الأحداث أن يكون أكبر أنبياء بني إسرائيل؛ موسى، هو القدوة التي تتمثلها رمزيًّا الأمة الجديدة. حيث "يعاود" صاحب الرسالة "معايشة" الكثير من تجاربه مرة أخرى. فكما كانت هناك شجرة في مقابلة موسى ربه، هناك أيضًا شجرة (سورة النجم، الآيات ١٣-١٨) (سدرة المنتهى) تم تغييرها بشكل معجز، حتى وإن لم تكن عليقة (*كما في قصة تجلي الرب لموسى*)، فهي شجرة لوتس (*كذا المؤلفة*) "تم تغطيتها" بشكل

(1) انظر فيما يتعلق بتطوير هذه الرؤية، أنجيليكا نويفيرت، «اكتشاف الكتابية».

خاص توشي بوجود الرب. وكما حدث مع موسى، عاش محمد هو الآخر تجربة التحرير الخاص به "الخروج"، رحيل من مكان القمع (سورة الإسراء، آية ١)، وحتى وإن كان ذلك لم يحدث جسديًا *(وإنما روحيًا فقط كما ترى المؤلفة)*، ناهيك عن أن يحدث أثناء قيادته جمع كبير من الناس *(مثلما كان الحال في خروج موسى من مصر)*، ولكن خروج محمد حدث في المنام وبشكل فردي: عاش صاحب الرسالة إسراء في المنام من مكة إلى "مكان لا يشغل حيزًا" مكان له قدسية؛ إلى القدس. وحتى وإن تحدث القرآن فقط عن نقطة انطلاق الرحلة ووجهتها، أي عن الحرم المكي والحرم الأقصى، فإن عملية الانتقال هذه توصف بوضوح بنفس الكلمة العربية المستخدمة في حالة موسى، وهي الإسراء[1].

يُنظر لكل من الحرمين، الحرم المكي والحرم المقدسي، خلال ذلك - انسجامًا مع أواخر العصر الكلاسيكي - على أنهما مسجد، أي "مكان للصلاة"، أي ليس على أنهما مكان لتقديم القرابين، بل مكان للشعائر: فهما يكونان محور قداسة تشارك مكة من خلاله القدس تألقها كمكان مقدس. لم يكن النبي بحاجة في سبيل توفير شرط اندماج القدس في تضاريس الجغرافيا الروحية للأمة، وهو الاندماج الذي تحقق شعائريًا بالفعل من خلال القبلة، سوى التوجه نحو هذه القبلة أثناء تأدية الصلاة، من أجل الوصول للمركز الذي تلتقي عنده جميع صلوات المنفيين *(تشير المؤلفة إلى السبي البابلي بعد دمار الهيكل واتجاه اليهود من هناك في قبلتهم للصلاة ناحية القدس).*

(١) تعقيب المراجع النقدي: تهتم الكتابات المسيحية المبكرة ما بين كتابات الآباء والأناشيد الليتورجية بل وحتى ليتورجيات الطقوس مثل المعمودية بخروج موسى وعبور البحر الأحمر، حيث تعتبر أن هذا الخروج رمز أولي لخروج البشرية بالمسيح من أرض الخطيئة، ولعل اعتبار نفس القصة لها ذات الأهمية في الإسلام ليس بهذا الوضوح، حيث إن الأمر في المسيحية واضح حيث يمثل المسيح منتظر بني إسرائيل، ويقيم بوضوح صلة بالهيكل والأنبياء مثل يعقوب وبالإنسان الأول مثل آدم، وإن يقدم لبني إسرائيل رسالة الخلاص الأكمل والتحرر الحقيقي من العبودية، وهذه العلاقات غير واضحة في القرآن بمثل هذه الدرجة التي تتطلب النظر لتجربة الخروج بنفس المركزية، راجع، الإنجيل والليتورجيا، الكتاب الأول: المعمودية، جان دانيلو، الفصل الخامس: أنماط المعمودية: عبور البحر الأحمر.

بظهور إبراهيم الأول في سورة الذاريات معلناً عن نفسه كشخصية ذات قرابة بمريم؛ المستقبلة المسيحية للبشارة بالمسيح، تنشأ رمزية متجاوزة للنموذج الأول؛ رمزية الشخص الذي سيحقق البشارة. (حيث *كان النموذج الأول لإبراهيم هو النموذج المتعالي عن دنيا الواقع، ولكنه هنا في النموذج الجديد يتداخل في الأحداث*) خلافاً لموسى، لا توجد لإبراهيم سيرة مترابطة في القرآن، فهو يرمز إلى "الثقة بالله" والسعي الحماسي في سبيل عبادة الله الخالصة، وهو أيضاً النبي الوحيد في القرآن الذي يتم الربط بينه وبين بشارة مستقبلية عن طريق منحه ذرية تواصل دعوته. تظل هذه البشارة مستترة في بادئ الأمر، حيث يظل إبراهيم في البداية تلك الشخصية النموذج من "عالم الكتاب" المقدس التي لا تتلامس بشكل مباشر مع العالم الواقعي. يتطور الأمر في سور مرحلة أواخر العهد المكي ويدخل إبراهيم بالفعل لأول مرة إلى "التاريخ الواقعي" ومعه رموز من نفس رتبته الكتابية، يدخل إبراهيم بالتحديد في شكل حامل لبشارات المستقبل.

جاء في سورة إبراهيم التي تعود لأواخر العهد المكي:

٣٥ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ

...

٣٧ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ (أسقطت المؤلفة عبارة: عند بيتك المحرم، رغم أهميتها البالغة في هذا السياق وسياق سابق عن مكة وأهميتها، كما لم تضع المؤلفة ثلاث نقاط كعادتها عند الإشارة إلى تخطيها بعض الكلمات التي قد تراها غير مهمة للسياق، المترجم-).

٣٨ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ

٣٩ الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ

٤٠ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ

إذا نظرنا لهذه الآيات اعتماداً على مبدأ إسقاط آيات القرآن على الكتاب المقدس الرمزية/ التيبولوجية فإن هذه الآيات تستدعي "بركة" شهدها بنو إسرائيل منذ الزمن القديم بالفعل، فبعد أن تم إخبار إبراهيم بأمر ذريته اليهودية التي سيكون لها مستقبل قومي (سفر الخروج ١٥)، يدعو إبراهيم الآن – في الآيات القرآنية – بأن يكون هناك وعد للذرية العربية أيضًا. بهذا الدعاء يتوجه إبراهيم للرب بجعل ذريته جزءًا من مقادير الأمة المؤمنة القادمة، كما يؤهل نفسه كذلك، بشكل لا ينسحب على أي شخصية كتابية أخرى، كراعٍ للأمة الجديدة. فهل هذا نقض لميثاق القصص *(القرآني)* الذي كان متبعًا حتى ذلك الحين والذي كان يضع الشخصيات الكتابية في أجواء كتاب غير مرتبط بعالم الواقع ومتعالٍ عنه؟

تنتمي سورة إبراهيم إلى سور أواخر العهد المكي وهي مرحلة تتصادم فيها صورتان للذات، صورة الأمة "المسلمة الجديدة" المصطبغة بصبغة الكتاب المقدس، وصورة خصوم النبي العرب المتوطنين في المنطقة. بهذا الدعاء يقدم إبراهيم نفسه على أنه شخصية يمكن أن تمد الجسور: كان قادرًا على توظيف نفسه كقدوة روحية تتأسى به الأمة في الإيمان، فهو عارف بالصلاة، ولكنه في الوقت نفسه أيضًا الأب الأول للعرب من ناحية النسب، أي إنه ضامن لرفاهية الذرية، واستطاع تقديم هذا كذلك لأبنائه من العرب *(بعد أن قدمه لأبنائه من بني إسرائيل)*. نص الدعاء هو نسخة عربية مقابلة لما جاء في سفر التكوين، الإصحاح ١٥، حيث بُشِّر إبراهيم بدخول ذريته من إسحاق إلى الأرض الموعودة. لابد أن يكون له الآن دور من أجل ذريته العربية، ولكن ليس في أرض يتدفق فيها اللبن والعسل، بل في منطقة غير خصبة، في مكة، مدينة لا تتميز سوى بحرمها.

بهـذا الرفـع للحـدود بيـن "عـالـم الكتـاب" والعـالـم الـواقعـي، وبتسـييس دور النبـوة الخـاص بإبراهيـم، ترتسـم بالفعـل ملامـح ذلـك الـدور الاستثنائي لإبراهيـم، وهـو الـدور الـذي سيحوله بدايـة إلـى متصـرف نشـط فـي تاريـخ المـكان، بـل وفـي النهايـة إلـى شـخصية تفسـيرية تسـتخدم الحجـة والبرهـان. ولكـن بينمـا لا تـزال هـذه العلاقـة الجديـدة لإبراهيـم بالمركـز الثقافـي للكعبـة فـي مكـة، تنـدرج، كمـا يؤكـد سيناي محقـًا[1]، مـن خـلال خطـاب سياسـي يرمـي لكسـب أهـل مكـة للإسـلام، حيـث كانـت هنـاك محاولـة لتحييـد التاريـخ المقابـل؛ التاريـخ المسـتوحى مـن الكتـاب المقـدس والـذي يقـول بانتمـاء الأمـة المسـلمة لبنـي إسـرائيل التوراتييـن، الـذي كان قـد ترسـخ فـي ذلـك الحيـن ولـم يستسـغه الكثيـر مـن أهـل مكـة علـى مـا يبـدو. كان تحييـد هـذا التاريـخ يجـري مـن خـلال التأكيـد علـى التـراث الإبراهيمـي المحلـي والارتبـاط بـالأب الأول للعـرب، إسـماعيل؛ ولـذا وجدنـا بالتالـي أن عمـل إبراهيـم فـي الكعبـة (*بناءه لها مع ابنه*) تحـول فـي فتـرة حيـاة المسـلمين فـي المدينـة المنـورة، إلـى سـبب لأسـطورة جديـدة لقصـة التأسـيس.

المدينة وتعريب الصورة التوراتية للعالم

إذا تحدثنـا عـن المدينـة فلـن يعـد يكفينـا التصـور البسـيط السـائد عـن الأمـة المسـلمة كأمـة مصليـن تجـد رمزيًـا أصولهـا فـي نمـاذج كتابيـة وتقتـدي بهـذه النمـاذج، وتنتصـر لدعـوة الإلـه الواحـد "التوحيـد". لـم تعـد هـذه الأمـة محاطـة بــ "كافريـن" وثنييـن، وأصبحـت تحمـل علـى عاتقهـا دورًا سياسـيًا جديـدًا. وهنـا يجـوز للمـرء أن يفتـرض بصـورة استرشـادية فـي هـذا الوضـع - وبالتوافـق مـع آخـر مـا توصـل إليـه البحـث العلمـي[2] - بـأن صاحـب الرسـالة وجمهـور مسـتمعيه فـي المدينـة (٦٢٢- ٦٣٢) كانـوا يواجهـون أعضـاء مثقفيـن مـن جمـع يهـودي، كانـوا أكثـر وأعمـق علمـًا بالكتـاب المقـدس، بشـكل غيـر متكافـئ مـع المسـلمين أنفسـهم. لـم يكـن هـذا العلـم نتـاج تأمـل تعبـدي (نظـري - المترجـم) بشـكل رئيسـي، بـل كان وبشـكل خـاص موضـوع تباحـث علمـي بشـأن تفاصيـل محـددة خاصـة بتطبيـق هـذا العلـم.

(١) انظر المرجع السابق.
(٢) نيكولاي سيناي، القرآن، ١٤٨، ١٥٢.

يمكـن للمبـدأ الشـهير "ليسـت "التـوراة" فـي السـماء، بـل علـى الأرض"(١) - وهـو اختصار لمـا تـم بيـن الحاخامـات مـن إضفـاء صفـة "الأرضيـة" علـى التـوراة مـن خـلال تفسيرها مـن قبـل الشـراح - أن يلقـي الضـوء علـى التبايـن الـذي ظهـر بيـن الاكتشـاف الجديـد للقـراءة اليهوديـة للكتـاب المقـدس وبيـن عالـم النـص التوراتـي كمـا فهمتـه رسـميًا حتـى ذلـك الحيـن جماعـة المؤمنيـن المسـلمة. كان يهود المدينة يتبعـون في شـعائرهم وأخلاقياتهـم الأساسـية قواعـد قاطعـة، فكانـت هنـاك أيـام أعيـاد وأيـام احتفـالات ملزمـة، يعتبرونهـا احتفـالات إحيـاء ذكـرى أحداث تاريخيـة متعلقـة بدينهـم. كمـا اعتمـدت جماعـة المسـلمين عقـب الانتصـار فـي معركـة بـدر (٦٢٤)، صومًـا لـيحيي هـذه الذكـرى وؤسِّـع مـن "صـوم موسـى" الـذي كان موجودًا بالفعل (عاشـوراء)، أي يـوم الغفـران، ليمتـد إلـى الصـوم شـهرًا كامـلًا. وهنـا يتـم وفقًـا للنمـوذج التوراتـي الاحتفـال بحـدث قومـي تاريخـي، النجـاة مـن أعـداء يفوقوهـم فـي القـوة بتأثيـر تدخـل إلهـي.

كمـا فرضـت مـرة أخـرى الوصايـا "العشـر" التـي صـدرت بالفعـل فـي مكـة كإعـلان ضـد الوثنيـة، ولكنهـا تسـتند هـذه المـرة إلـى حماسـة نقديـة جديـدة، وذلـك بعـد أن حـدث فـي هـذه الأثنـاء تباعـد بينهـا وبيـن شـريعة موسـى: حيـث أصبحـت الجماعـة تتبـع التمييـز المسـيحي الـذي يفـرق بيـن فرائـض شـريعة موسـى الشـاملة، وأحـكام أخـرى فرضـت علـى بنـي إسـرائيل وحدهـم كأمـة، بشـكل مـا، علـى سـبيل العقوبـة جـراء عبادتهـم العجـل (٢). وبذلـك تخضـع مرجعيـة موسـى "للتقييـم والمراجعـة"، ولكـن الأهـم هـو أنـه سـيتم اسـتدعاء عملـه إلـى أرض الواقـع، أي ويقـول آخـر سـوف "يـزال عنـه سـحره".

(١) انظـر بشـأن القصـة التلموديـة الشـهيرة عـن فـرن أخنـاي، bT Baba Mezia 59a-b، والتـي يحسـم فيهـا نـزاع بيـن الحاخامـات بشـن سـلطة النـص والتفسـير لصالـح التفسـير، بصـدور الحكـم "ليسـت "التـوراة" فـي السـماء، بـل علـى الأرض"، جيرشـوم شـوليم، الوحـي والتـراث، ١٠٢-١٠٤.

(٢) هولجـر تسـليتين، الثقافـة الشـرعية للقـرآن ، ديدسـكاليا أو الدسـقولية أو ديدسـكاليا أبوسـترولوروم (تعاليـم الرسـل) كنقطـة انطـلاق، توبينجـن، ٢٠١٥.

Holger Zellentin, The Qur'an Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure, Tübingen 2015

أصبح من الواضح الآن أن كلًا من المجموعتين، الجماعة المسلمة والمثقفين اليهود في المدينة، يتبع تصوره الخاص عن "الكتاب". تعرف الجماعة المسلمة الكتاب المقدس الذي يطغى عليه الطابع الروحي الشفهي، والذي يسميه سيدني جريفيث "الكتاب المقدس المفسر" [1]، في حين يعرف اليهود توراتهم المفسرة من قبل الحاخامات. وخلافًا للجماعة المسلمة فإن اليهود يمتلكون الكتاب المقدس "حرفيًا"، أي إنهم يعرفون من خلال صلاتهم النصوص التوراتية حرفيًا، والتي يفهمونها بالاستعانة بتفسير خاص بهم مرتبط بقصة الخلاص والتاريخ اليهودي، والآن وبعد اقتراب الجماعة المسلمة في المدينة من الجماعة اليهودية ومن تفسيرها الخاص للكتاب المقدس المرتبط بالسياق التاريخي لليهود، أصبح من الضروري للجماعة المسلمة أن تستغرب هذه النصوص التي كانت تعتبرها من أصول العلم الموثوق به من العالم الروحي المقابل [2].

لابد وأن ذلك كان يشمل أيضًا وبشكل خاص قصة تضحية إبراهيم بابنه، الذبيح، وهي القصة ذات الأهمية المركزية للهوية اليهودية. رغم أننا لا نستطيع استنتاج هذا الاكتشاف للبعد اليهودي لقصة الذبيح، "العقيدة"، إلا من خلال نصوص قرآنية. إلا أن شهادة هذه النصوص تصبح بلا معنى إذا قرنت جدليًا بمنأى عن النص اليهودي.

(١) سدني جريفيث، الكتاب المقدس بالعربية. Sidney Griffith, The Bible in Arabic
تعقيب المراجع النقدي: فرضية الكتاب المقدس المفسر هي فرضية طورها غريفث من عمل جيمس كوجل، وتعني أن الكتاب المقدس كان موجودًا باعتباره مدونة اعتبارية وفضاءً تفسيريًا للاستعادة وإعادة القراءة والترتيب في ضوء مشاغل معاصرة، وتهتم نويفيرت بهذا المفهوم في تعاملها مع علاقة القرآن بالكتاب المقدس في مكة، قبل الانتقال للمدينة حيث الكتاب المقدس واقعًا ملموسًا بشكل أكبر، انظر، الدراسات القرآنية والفيللوجي التاريخي النقدي، أنجيليكا نويفيرت.

(٢) يتضح ذلك جليًا في التنقيح المدني لواقعة الوثنية التي ذكرت في سورة طه في أواسط العهد المكي، والتي تتطرق إلى التذكير بقصة مبهجة عن حسم أحد النزاعات بشكل ناجح على يد موسى، والتذكير من خلال ذلك بأشد ذنب اقترفه اليهود، انظر أنجيليكا نويفيرت، الاتصال بين الكتب الشفاهية، قصة العجل الذهبي في القرآن وموقفها بين السردية والثقافة والجدل بين الطوائف بشأنها بين الطوائف، في: الكتاب المقدس، الشعر وصناعة الطائفة، أوكسفورد، ٢٠١٤، ٣٠٦-٣٢٧.

Angelika Neuwirth, Oral Scriptures in Contact: The Qur'anic Story of the Golden Calf and it's Position between Narrative, Cult and Intercommunal Debate, in: Dies. (Hg.), Scripture, Poetry, and the Making of a Community, Oxford 2014

لابد الآن من التعرف على قصة الذبيح، "العقيدة"، بكامل ثقلها، بعد أن كانت لا تزال تعرض في مكة (سورة الصافات، الآيات ٩٩-١٠٨، باستثناء الآية ١٠٢) بشكل تأملي كدليل على الوفاء النموذجي لشخص إبراهيم، فنرى الآن (في المدينة) أنها تمثل المشهد الأول لعبادة القربان اليهودية، كما كان يجري بالفعل في أواخر العصر الكلاسيكي، وكما عرضت أيضًا بشكل مصور، على سبيل المثال على أرضية معبد بت ألفا عند تقديم المعبد (الشكل ١٤). وهي توثق في نفس الوقت بذلك التأسيس للوضع الاستثنائي اليهودي، وتمييزه بموجب "مناقب الآباء"، وهو شأن يهودي خالص.

ماذا يمكن لقصة الذبيح أن تعنيه بالنسبة للجماعة الجديدة في ضوء ما تم بالفعل من إدماجها كجزء من تاريخ العبادة اليهودية؟ وبشكل خاص: ما هي تأثيرات تفسيرها الجديد على صورة القدس التي كانت ذات أهمية بالنسبة للجماعة أيضًا؟

بدخول عبادة القربان دائرة الضوء تلاشى التصور عن "المسجد" الأقصى كحرم عالمي للتوحيد كان المسلمون يستقبلونه منذ سنوات في صلاتهم. لم يكن المكان "محجوزًا" فحسب على أنه الهيكل اليهودي المرتبط بشارات توراتية عميقة يهودية خالصة، بل إن الهيكل حصل بشكل خاص على قصة تأسيس [1] حاخامية، والذي بموجبها يقف الهيكل معماريًا فوق أساس ذلك المذبح الذي أقامه إبراهيم من قبل بمعاونة إسحاق ليستخدماه معًا في تقديم القربان.

---

(١) انظر يائير زاكوفيتش، المراحل الأولى لتقديس القدس في عهد داود، تحليل أدبي وأيديولوجي، في: لي آي ليفين (محرر)، القدس، حرمتها ومكانتها في اليهودية والمسيحية والإسلام، نيويورك ١٩٩٩، ١٦-٣٥، ٣١-٣٣.

Yair Zakovitch, The First Stages of Jerusalem's Sanctification under David. A Literary and Ideological Analysis, in: Lee I. Levine (Hg.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam, New York 1999.

كذلك ادعى المسيحيون أحقيتهم بالهيكل، فإن كان آباء الكنيسة قد أعطوه شكل صرح معماري روحي، فإن الجلجثة تعود هي الأخرى، وفقًا للرمزية المسيحية إلى الجذور الأصلية لأضحية إبراهيم كمكان للقربان الذي قدمه الله/ الأب والمسيح، "المهندس الحكيم للإيمان". وبهذا لم تعد هذه القدس المعبأة ثيولوجيا مناسبة لفكرة الآية الروحية لمكان الصلاة البعيد "المسجد الأقصى"، وبذلك ينهار محور القداسة مكة/ القدس ومعه "العالم المقابل للشعائر" الذي ترسخ في مقتبل الرسالة.

تغيير القبلة

لا نملك هنا سوى استنتاج الاضطرابات التي بدأت هنا (*في أوساط المسلمين بعد تغيير القبلة إلى مكة*)؛ وذلك لأننا وجدنا أمرًا واقعًا بدلًا من الكلمات والحجج، توجيهًا يشبه الإرهاص بنقل القبلة إلى مكة (سورة البقرة، الآيات ١٤٢-١٤٥). جرت العادة على التأريخ لهذه الخطوة الإصلاحية المبكرة التي قامت بها الجماعة المسلمة في المدينة بالسنة الثانية للهجرة. ويمكن أن يفسر هذا على أنه انعكاس لحنين الجماعة المؤمنة في العودة

إلى أصولهم (حي مكة) بعد أن أصبحوا الآن في منفى حقيقي، إلا أن دافع الحنين "النوستالجي" لا يمكن أن يكون هو السبب الرئيسي لهذه الخطوة. كان تغيير القبلة كتدخل حاسم في الحياة الشعائرية للجماعة المسلمة إجراءً مثيرًا للجدل، اقتضى وحيًا مستفيضًا، سورة البقرة، الآيات ١٤٢-١٤٥، وذلك خلافًا للتحديد الأول للقبلة إلى القدس، والذي تم بشكل ضمني صامت. وإذا كان تأسيس اتجاه الصلاة ناحية الهيكل، حسب الفكر اليهودي، ليس له بعدًا روحيًا فقط، بل سياسيًا ومرتبطًا بقصة الخلاص أيضًا، وذلك من خلال تأسس الهيكل رمزيًا على حدث الوفاء الفريد الخاص بالأب الأول لليهود، إبراهيم وابنه، فإنه صار لزامًا على القبلة الإسلامية الجديدة أن تقبل استحقاقًا قائمًا على قصة الخلاص لتبرير وجودها. كانت دعوة إبراهيم لذريته العربية في سورة إبراهيم، الآيات ٣٥-٤٠ تتضمن بالفعل علاقته الخاصة بمكة بصفته القائم على حمايتها، حيث إن الفضل في تحديد مكة كحرم لذرية إبراهيم العربية يعود لدعوته لها ولسكانها بالبركة. لم يعد هناك الآن سوى خطوة قصيرة تؤدي للتصور بأن الكعبة، شيدت هي الأخرى بيده، على غرار هيكل القدس. لم يتم الكشف عن قصة تأسيس الكعبة من خلال السرد، ولكنها كانت مضمنة في نصين لا يمكن فهم مغزاهما بشكل تام [1].

تقدم الآية التي تم إضافتها إلى قصة الذبيح، سورة الصافات، الآية ١٠٢، المقدمة المباشرة لهذا التأسيس للحرم:

١٠٢ فلما بلغ [إبراهيم] معه (ابنه) السعي، قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك، فانظر ماذا ترى، قال يا أبتي افعل ما تؤمر، ستجدني إن شاء الله من الصابرين. (ملحوظة من المترجم: ترجمت المؤلفة: "بلغ معه السعي" بشعيرة السعي المعروفة في الحج والعمرة، وليس ببلوغ إسماعيل سنًا يسمح له بالسعي (=السير) مع أبيه في حاجاته، وعلى ذلك قررت المؤلفة أن إبراهيم وصل إلى المكان الذي سيبدأ منه السعي، كشعيرة).

(١) انظر بشأن أبحاث أنجيليكا نويفيرت، القرآن بوصفه نصًا من العصور الكلاسيكية المتأخرة، صفحة ٦٤٥-٥٤٧، وكذلك الفصل الثامن من هذا الكتاب.

تنقل الآية عملية الذبح من جبل موريا إلى شبه الجزيرة العربية (الشكل١٥). يتواجد إبراهيم مع ابنه في الحج بمكة، كان على وشك القيام بـ "شعيرة السعي"، زيارة لحرم أصغر، تسبق الطقس الختامي للتضحية، عندما تلقي في المنام تكليفًا بالتضحية بابنه. استشار ابنه وحصل على موافقته، ولكن أين تمت التضحية؟ تمت الإجابة على هذا السؤال في تتمة للحوار القصير بين الأب وابنه في سورة البقرة، الآيات ١٢٧-١٢٩، حيث توجه الأبوان المؤسسان بدعاء قصير أثناء استعداداتهما للتضحية، وهو الدعاء الذي كان من الناحية الفعلية اعتمادًا لعملية تأسيس الكعبة.

١٢٧ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ
رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا (الأضحية؟) إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
١٢٨ (...) وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
١٢٩ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

دلَّل يوزيف فيتسوم[1]، على أننا هنا بصدد إعادة تمثيل قرآني للذبيح، يتوسطها عملية البناء ودعاء الأبوين المؤسسين *(إبراهيم وابنه)*؛ وذلك لأن كلّا منهما فاعل. بل إن المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس ذكر أن إسحاق شارك في بناء المذبح الذي كان من المنتظر أن يضحى به عليه[2]. ولكن الدافع وراء مشاركة الابن في هذا البناء بالذات، حسبما برهن فيتسوم، يرجع بشكل أقوى إلى تقاليد مسيحية في شكل عظات سورية ويونانية مختلفة تعود للقرنين الرابع والخامس قامت بتحليل الحدث من ناحية اللاهوت المسيحي: حيث يُشيد الله/ الآب والابن، الـ"مهندسان الحكيمان للدين"، بشكل مشترك المذبح الذي سيقدم عليه الأضحية الابن المُخلِّص *(المسيح)*. ورغم أن النص القرآن في سورة البقرة، الآيات ١٢٧-١٢٩، لا يذكر مذبحًا، إلا أن الأمر هنا يتعلق بالأسوار الأساسية للحرم[3]، وبالتحديد بالتصوير الرمزي للحرم المقدسي في هيئة الكعبة كمركز للعبادة. ستأخذ هذه العبادة شكل الطقوس في البداية (قارن سورة البقرة، الآية ١٢٨)، ولكنها ستأخذ أيضًا في المستقبل البعيد شكل الصلاة بالكلمة (قارن سورة البقرة، الآية ١٢٩).

---

(١) انظر يوزيف فيتسوم، تأسيس البيت (سورة البقرة، الآية ١٢٧)، في نشرة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية ٧٢ (٢٠٠٩).
Joseph Witztum, The Foundation of the House (Q 2:127), in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 72 (2009).

(٢) قارن جيمس كوجل، الكتاب المقدس كما كان، ص١٧٥ James Kugel, The Bible as it Was.
(٣) انظر أيضًا التدليل لدى نيكولاي سيناي، مواءمة وتفسير، ص١٤١ وما يليها.

يرفع إبراهيم إلى مرتبة المنشئ للمؤسسة العتيقة للحج. تقوم هذه الرفعة، والتي لا يؤبه لها كثيرًا في البحث العلمي، على عنصر التضحية المشترك بين قصة التقييد (*العقيدة، قصة الذبيح*) وبين الحج[(١)].

بعد أن كان إبراهيم في السابق التوراتي هو مقدم الأضحية بامتياز، ينادى به الآن كمؤسس لشعيرة معقدة، شعيرة تجد ذروتها في الأضحية الجماعية: حيث يختم الحجاج شعائرهم التي تستمر عدة أيام في مكة وما حولها بعيد الأضحى. إنه جزء من عملية صبغ مكة بصبغة الكتاب المقدس، وهذا يؤدي إلى دمج أركان الحج[(٢)] التي كانت موجودة سابقًا بالفعل، والتي تعلمها إبراهيم نفسه من خلال تعليمات إلهية (قارن سورة البقرة، الآية ١٢٨)، دمجها في فروض الدين الجديد.

جاء في إحدى أولى السور ذات الصلة بالحج، سورة آل عمران، الآية ٩٧:

فِيهِ (المعبد المكي، البيت) آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ ... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا .

يصبح للطقوس خلال ذلك تفسير جديد تمامًا إذا تأخذ شكل محاكاة لإبراهيم. يحصل إبراهيم على الكعبة كحرم مقدس للمسلمين الذين سيشاركون يومًا ما في هذه العبادة والذين يؤيدون «الطواف حول الكعبة» ويمارسون طقوس الصلاة، أي الـ «قيام» و«الركوع» و«السجود»، وهو ما يعني من ناحية

(١) ترى مارين روت نيهوف بالفعل بالنسبة للمدراش (تفسير العهد القديم) وجود تداع في التفكير («تداعي التفكير هو شديد التجدد والتناص»). انظر مارين روت نيهوف، عودة الأسطورة في مقال «سفر تكوين الرباه» عن الذبح (العقيدة)، في: مجلة الدراسات اليهودية ٤٦ (١٩٩٥) ٦٩-٨٧، ٧٣.

Maren Ruth Niehoff, The Return of Myth in Genesis Rabbah on the Akeda, in: Journal of Jewish Studies 46 (1995).

(٢) رغم أن الذي نستطيع أن نستشفه من القرآن عن الحج الإسلامي الأخذ في التشكل الآن أكثر بقليل عما جاء في سورة البقرة، الآية ١٥٨، الآيات ١٨٩-٢٠٣، وسورة آل عمران، الآيات ٩٤-٩٧، وسورة التوبة، الآية ٣ والآية ١٩، وسورة الحج، الآيات ٢٧-٢٩، ولكننا يمكن أن نضم صوتنا إلى يوليوس فيلهاوزن وجيرالد هاوتنج، في جيرالد هاوتينج، مقال «الحج» في EQIV، لايدن ٢٠٠٤، ٩٨، والذي افترض أن الحج الذي كان موجودًا بالفعل كان عملًا تعبديًا يتألف من طقوس مختلفة، ويبلغ ذروته في الأضحية. Julius Wellhausen und Gerald Hawting, „Pilgrimage", in: EQ IV, Leiden 2004.

المبدأ تلبية دعوته المذكورة في سورة البقرة، الآية ١٢٨. كان على إبراهيم أن يؤذن للحج ويصل الحج إلى ذروته في الأضحية *(والتي يشار إليها هنا كناية من خلال ذكر اسم الله على الأنعام)* وينتهي بالطواف حول الكعبة:

سورة الحج، الآيات ٢٦-٢٩:

٢٦ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

٢٧ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ.

٢٨ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ.

٢٩ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ.

يعود تاريخ هذه الآيات إلى فترة كان فيها أداء الحج إلى مكة احتمالًا واقعيًا، ولكن لم تكن مكة تحت سيطرة المسلمين. أعاد نيكولاي سيناي تمثل الظروف السياسية في هذا المقطع من الآيات - pericope - بشكل مقنع[1]. ولكن تاريخ الوقائع لا يوضح بشكل مستفيض العلاقة المفاجئة بين إبراهيم وبين شعيرة الحج التي تصطبغ بقوة بسمات وثنية. ولا يصبح دور إبراهيم مفهومًا إلا على خلفية نموذج فكر الرمز والترميز / القراءة التيبولوجية الذي كان سائدًا في فترة أواخر العصر الكلاسيكي، ذلك الفكر الذي طور في شكله المتطرف مفهوم صناعة الأساطير ("الميثوبيا")، أي إعادة اكتشاف الأصول الذاتية في مرآة مشهد كتابي قديم.

· يعاد التعرف مرة أخرى من خلال الرمزية على أضحية إبراهيم. فعلى غرار ما حدث مع الحاخامات في الهيكل، يحدث الآن في الرسالة الإسلامية من خلال ذلك العمل التعبدي العربي الذي يصل ذروته في الأضحية في

(١) انظر بشأن الظروف المصاحبة، نيكولاي سيناي، مواءمة وتفسير، ١٤٤.

الحج، بحيث إن تلك الشعائر التي لم تعد مقنعة من حيث أهميتها الوثنية، تصبح ذات مغزى وقيمة بسبب كونها أعمالاً بدأها إبراهيم وتم تلقيها عنه.

الأضحية

ولكن أي أضحية كانت هذه؟ لا نعرف سوى القليل عن المغزى من وراء الأضحية العربية القديمة. كان الحج قبل الإسلام عيدًا موسميًا مرتبطًا بممارسات شعائرية (١)، كان من بين أهدافها دعم طرد أرواح الشمس الشريرة(٢). تصل سلسلة الأعمال التي تمتد على مدى أيام من أعمال جسدية مصحوبة فقط بممارسات زهد متناثرة في أماكن عبادة مختلفة إلى ذروتها من خلال تضحية جماعية، والتي كانت تمثل لحظة مهمة لتأسيس الترابط المجتمعي.

يمثل الاحتفاظ بالأضحية في السياق التوحيدي الجديد مشكلة. إذ إنه من المعروف أن الـ "ثورة الدينية لأواخر العصر الكلاسيكي انصبت على إلغاء دور الأضحية كعنصر مركزي للشعيرة وأنها أعادت الكتاب إلى مكانه" (٣).

من الممكن أن يوحي الإبقاء على شعيرة الأضحية (*في الإسلام*) بفرضية مفادها أن تحولاً معينًا لم يحدث في الإسلام بشكل حاد ونهائي، ولكنه كان قد حدث في أماكن أخرى وهو تحول متصل بفهم طبيعة ومغزى الأضحية من كونها كانت تمثل طقسًا جماعيًا إلى أن أصبحت تمثل تقوى شخصية. أفضى هذا التحول في النهاية إلى "نهاية شعيرة الأضحية"، ولكن هذا التحول لم يشهده الإسلام بشكل صارم.

ولكن هذا الانطباع خادع؛ وذلك لأن القرآن يقوم من خلال تفسيره الجديد الشامل للحج كعمل أسسه إبراهيم (سورة الحج، الآية ٢٦ وما بعدها)، بإعلاء حاسم لشأن الطقوس، أي إنه يكمل الخطوة التي تنقل شكل الدين

(١) تيلمان زايدنشتيكر، مصادر عن تاريخ الدين قبل الإسلامي، في: دراسات آسيوية ٥٧ (٢٠٠٣) ٨٨١-٨٩٢.

Tilman Seidensticker, Quellen zur vorislamischen Religionsgeschichte, in: Asiatische Studien 57 (2003).

(٢) يوليوس فيلهاوزن، بقايا الوثنية العربية. Julius Wellhausen, Reste arabischen Heidentums.

(٣) جاي سترومسا، الكون الكتابي، ص ٤.

من دين يقوم على التمسك بالشعيرة - "الدين الحضري" كما يسميه جاي ستروسما - نحو شكل "دين مجتمعي"، يكون فيه إيمان الفرد هو الحاسم؛ وذلك لأن التضحية بالحيوان ليس له أهمية رمزية حسب القرآن، سواء بمعنى تأسيس الترابط الجمعي أو من ناحية العقيدة، *(أي إن القرآن يأخذ خطوة أبعد حتى من التطور الذي شهده مفهوم الأضحية)*.

رغم أن عملية الأضحية نفسها يتم فرضها في سورة الحج، الآية ٢٨ كجزء ضمني من شعيرة الحج، إلا أنها تفقد في الوقت ذاته مسحتها الأسطورية *(حيث كانت تُفهم في السابق على أنها لله شخصيًا)* وتُأوّل مرة أخرى وفقًا لذلك على أنها عمل خاص بالتقوى والتعبد. توضح سورة الحج، الآية ٣٦ هذا الفهم الجديد:

٣٦ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا [...]

٣٧ لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ. [...]

أما ما حل مكان الترابط الجمعي في الشعائر الوثنية فهو استحقاق شخصي للفرد في تعبيره عن تقواه التي هي دافعه وراء الذبح.

كما يتضمن عمل الذبح فضلًا آخر من الفضائل، إذ هو مناسبة لإطعام الفقراء، وهو عمل خيري حَظِي هو الآخر بتعظيم كبير في فترة نهاية العصر الكلاسيكي. ولكن يتم إبراز الأضحية نفسها أيضًا وبشكل قاطع من خلال الفهم اليهودي المسيحي كعمل جماعي لتسديد الديون، إنها هنا خالية من أي بُعد أسطوري، وليست سوى تعبير عن روح التقوى لدى الفرد. أي إننا من الممكن أن نعتبر أن هناك في القرآن نفسه «نهاية شعيرة الأضحية» بالمعنى الذي يقصده ستروسما، أي تحويل عمل من كونه مؤكدًا للهوية الجمعية ليصبح عملًا فرديًا غايته التقوى.

ومع ذلك لابد وأن نندهش من ذلك التفسير المتطرف الذي يفهم الحج على أنه إدخال للتراث المحلي العربي الممتلئ بسمات وثنية واضحة إلى سيرة حياة الأب الأعظم في الكتاب المقدس (إبراهيم) وأن شعيرة الحج الإسلامية مثلت خطوة حاسمة من الناحية السياسية الدينية *(من حيث دمج التراث المحلي الجاهلي مع سيرة الأب المؤسس للديانات الإبراهيمية وسحبها من يهود المدينة والقدس إلى جماعة المسلمين وإلى الحرم الجديد في مكة، وهكذا يفسر الكثير من المستشرقين شعيرة الحج وهو ما تنتقده المؤلفة)*.

يتجاهل التراث الإسلامي، ويحذو حذوه أيضًا عدد من الباحثين الغربيين، طبيعة الاختلاف (*بين المنطلقين*)، وذلك من خلال عدم التعرض له أصلًا انطلاقًا من الفرضية التي تقول بأن النص (*القرآني*) هو عبارة عن تسلسل أفكار غير مرتبط بالممارسة التطبيقية، أو من خلال الفرضية الأخرى التي تقول بوجود «دين إبراهيمي» سابق، كان موجودًا في المنطقة العربية، وأن القرآن يكمل فقط من حيث انتهى [(١)].

ولكن ذلك يخالف صورة إبراهيم في زمن الوحي في مكة، حيث كان لا يزال ينظر إليه كأحد أولياء الله في الكتاب المقدس «على شاكلة نوح» (قارن سورة الصافات، الآية ٨٨)، وكان من الصعب الربط بينه وبين سيناريو قديم مثل شعيرة الحج العربية الموسمية القديمة.

خلص نيكولاي سيناي الذي تابع هذا التطور إلى نتيجة مؤداها أنه على الرغم من ورود ذكر إبراهيم وذريته في مكة في سورة إبراهيم، الآية ٣٥ وما بعدها، التي تعود لأواخر العهد المكي، إلا أن هذا الذكر ليس له صلة لا بالحج ولا بحادث الذبح:

---

(١) تيلمان ناجل، المسلم الأول، إبراهيم في مكة، في: راينهارد جي، كراتس/ تيلمان، ناجل (ناشر)، إبراهيم، أبونا، الجذور المشتركة لليهودية والمسيحية والإسلام، جوتينجن ٢٠٠٣، ١٣٣-١٤٩.
Tilman Nagel, Der erste Muslim. Abraham in Mekka, in: Reinhard G. Kratz/Tilman Nagel (Hg.), Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003.

«إن حقيقة أن جميع هذه التصورات لم تتضح في القرآن سوى شيئًا فشيئًا تشير إلى أن الأمر لم يتعلق بأي حال بإجماع كان موجودًا في المجتمع المكي»(١).

علينا إذن أن نفترض أن خطوة إعادة التأويل لشعيرة موسمية عن طريق التذكير بواقعة ذات صلة بتاريخ الخلاص، وبذلك ذات صلة بظهور إبراهيم في مكة، لم تحدث إلا في القرآن المدني. إنها تنتمي، مثلها مثل تأسيس الكعبة، لأعمال إبراهيم التي فعلها لذريته خارج الإرث اليهودي. ولكن ما هي المرجعية التي استند إليها القيام بهذه الخطوة؟ هل يمكن أن نهون بشأنها ببساطة كما فعل سنوك هورجرونجي(٢)، والذي اعتبرها مناورة سياسية قام بها محمد؟ وفقًا لتقاليد البحث الغربي لهورجرونجي بشأن الحج فإن الأمر يمكن أن يبدو وكأن السور المدنية تشكل بشكل رئيسي جزءًا من مشروع سياسي.

ملة إبراهيم «كرم الضيافة الجديد لإبراهيم»

لا يكفي دافع الحسابات السياسية لفهم الحدث. يجب فهم ضم العرب الوثنيين والعرب الذين اعتنقوا الإسلام بالفعل تحت شعيرة مشتركة أصبحت الآن مفهومة على أنها إبراهيمية على أنه - أي هذا الضم - هو أقرب للصدور عن فكر رمزي.

يشبه موقف الرسول في المدينة نفس موقف بولس الذي كان حريصًا على توسيع كرم إبراهيم للضيوف ليشمل المسيحيين الجدد من غير اليهود.

تطلب الأمر في سبيل ذلك إعادة صك شخصية إبراهيم وتحويله إلى شخصية جدلية بالنسبة لبولس، والذي وجد أن إبراهيم كان بالفعل مشروعًا مرشحًا للنزاع ضمن نقاش، إنها خطوة لها مآلات من ناحية التفسير.

---

(١) نيكولاي سيناي، مواءمة وتفسير، ١٣٠.

(٢) سنوك هورجرونجي، العيد المكي، في: جيرلاد هاووتينج (محرر)، تطور العبادة الإسلامية، ألدرسهرت ٢٠٠٤، ٢٣٩-٢٦٢.

Snouck Hurgronje, The Meccan Feast, in: Gerald Hawting (Hg.), The Development of Islamic Ritual, Aldershot 2004.

ولكنها خطوة ثورية بالنسبة للجماعة المسلمة التي كانت قد تعرفت على إبراهيم من خلال القرآن المكي كشخصية من عالم روحي منعزل عن الزمان، شخصية لم تكن قد تورطت بعد في النزاع الدنيوي. إذا كان الحجاج قد اعتمد في زمن المدينة على نموذج بولس، أو أنه طوّر نماذج مشابهة لنموذج بولس، فإن الحجاج بذلك كان يكمل الخطوة التي تمت في مكان آخر بالفعل لإعادة تأويل إبراهيم أثناء تجليه - كذكرى - في فترة أواخر العصر الكلاسيكي في إطار كون إبراهيم شخصية متاحة للتفسير.

إنه كرم ضيافة إبراهيم الذي يثبت في هذا الصدد أنه أداة يمكن الاعتماد عليها، حيث يتحول المستمعون إلى "أتباع إبراهيم"، أي إلى "ملة إبراهيم"، وهي الفكرة التي تم التطرق إليها في الآية ٣٦ من سورة إبراهيم ("فمن تبعني فإنه مني").

إنها الآن مبررات تقود لفكرة أنه حدث تطوير للكرم الإبراهيمي بطريقة أوسع مما ذهبت إليه الرؤية التي وضعها بولس، توسيع يهدف إلى أن يشمل كرمه الجماعة الجديدة. كان من المطلوب في سبيل ذلك تكييف الاختلافات في المنزلة بين أنصار إبراهيم؛ وذلك لأن التراث اليهودي بعد التوراتي كان قد استخرج من نبوءات البركة التي تنبأ بها إبراهيم، منزلة مميزة لنسله، يتمتعون بها على أساس "كرامة الآباء". ولكن لم يَرِد لإبراهيم من خلال القرآن المدني أن يكون أبا لذرية مختارة، بل قدوة تُحتذَى لجميع البشر، وهو تكريم لا يسمح بمميزات قائمة على النسب:

سورة البقرة، الآية ١٢٤:

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (*في الأصل الألماني: قدوة حسنة*)، قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي؟ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.

كان لابد من إبطال المطالبات اليهودية إلى جانب المسيحية، كي نصل إلى أنه ليس هناك كتاب يؤكد الانتماء لإبراهيم نسبًا؛ وذلك لأن تقوى إبراهيم

تسبق نشأة الديانات الكتابية. جاء في سورة آل عمران، الآيات من ٦٥ على ٦٧ وما يليها:

٦٥ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ؟ (...)

٦٦ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا *(أي عبدًا من بين الشعوب، كذا تعقيب شارح للمؤلفة، وكتبت المؤلفة هذه الآية على أنها رقم ٦٦ بينما هي ٦٧).*

٦٧ (...)

٦٨ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ.

تعكس الآيات تأملًا جديدًا: حيث يبدو أن الادعاءات المتنافسة على إبراهيم من جانب اليهود والمسيحيين تحولت أيضًا إلى وازع لوعي الجماعة الإسلامية جعلها هي الأخرى تطالب بمكانها الخاص بين الموحدين الذين يستندون في مرجعيتهم إلى إبراهيم، كجماعة روحية صعدت إلى هذه المكانة من خلال الإيمان، وليس من خلال قصة تاريخية للمذهب؛ تتحرك الآن الجماعة المسلمة مطالبة بمكانها الخاص كجماعة إبراهيم.

تزامن هذا التزايد في مغزى شخصية إبراهيم وكذلك في دعواته المستجابة وأفضليته على الأديان المتوطدة، تزامن مع تشكل صورة ذاتية جديدة لمبلغ للرسالة. انبثق عن "الرسول"[1] الذي كان كما يقول نيقولاي سيناي يمثل في مكة "مسكونية أخروية"، انبثق عنه في المدينة "نبي" ذو رسالة مميزة خاصة به، نبي يضع نفسه - عن علم وعن معرفة بتاريخ الأنبياء - داخل سلسلة الأنبياء

(١) للمرة الأولى تستعمل المؤلفة كلمة رسول العربية حيث استعملت بطول الكتاب مصطلح «مبلغ الرسالة»، حتى وإن كانت ترجمتنا له هي الكلمة العربية رسول في بعض الأحيان، بينما هنا قالت رسول، وكي تؤكد على المعنى فإنها أضافت الكلمة اللاتينية «ابوستيل» بما لهذا من دلالة مهمة.

بدءاً من آدم عبر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، ولكنه يرى نفسه على قرابة من إبراهيم بشكل خاص.

وهنا لا يعتبر صاحب الرسالة نبيّاً بمفهوم التقليد التوراتي فقط، بل إنه نبي من تقليد مقابل في نفس الوقت حيث يُعتبر في مفهوم بولس تقي من الأنقياء "النبلاء من الشعوب".

حصل صاحب الرسالة في نهاية مسيرة حياته على لقب نبي أمي "نبي من الشعوب" [بالعبرية: navī me-ummōt ha'ōlām].

هناك آيتان – من الصعب حتى الآن تحديد زمان نزولهما – تشهدان بالتصور الذاتي لمحمد عن نفسه بأنه نبي أمي، في سورة الأعراف.

جاء في الآية ١٥٧ من السورة (والصحيح أنها الآية ١٥٦ المترجم):

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ..

...

١٥٧ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

١٥٨ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.

في هذا النص يواجه غير اليهود (*أي الـ أمم أو الأمميون*) كلاً من اليهود والمسيحيين، مما يُسهّل أكثر معرفة هويتهم، وهم سكان شبه الجزيرة العربية الذين لا ينتمون لأي من الدينين الكبيرين. ترك هؤلاء، الذين كانوا يرون بلا عقبات في اليهود والمسيحيين في بداية نزول القرآن قدوة لهم، تركوهم الآن

خلف ظهورهم وأصبحوا يقولون بأنهم هم الأمة الجديدة المثالية، أي الذي يسيرون على سنة إبراهيم، ملته، "إكرامه للضيوف" - إنه تقدير للذات يذكر بتقدير بولس.

المسؤول عن هذا النموذج الجديد بين الناس هو "النبي من الأمم"، النبي الذي لم يُلغِ الشريعة، لكنه خففها بشكل حاسم - بشكل يشبه بولس مرة أخرى والذي تحلل من الشريعة.

مع الـ "نبي من الأمم" دخل أيضًا الأميون أنفسهم في خطة الخلاص، وهو التطور الذي تؤكد سورة الجمعة، الآية ١:

﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ، هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ (حسب ترجمة المؤلفة: *هو الذي بعث في الأمم أو الشعوب*) رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾.

لم يكن توطين "جماعة إبراهيمية من الأمم" في شبه الجزيرة العربية خلال ذلك مجرد ادعاء: حيث إن "سحر العلم" المتأثر بالكتاب المقدس في المرحلة المكية، تلاه في المدينة "إضفاء الصبغة الأرضية" ونمط الحياة اليومية الواقعية على تفسير الشخصيات الروحية والمجازية، وتم إدماجها في الحياة الواقعية على غرار ما حدث في التفسير اليهودي. وبالتوازي مع إضفاء صفة الأرضية (الاعتيادية) على هذه الشخصيات كان هناك "إعادة تعريب" للصورة التوراتية للعالم، كان الأمر يجري في شكل مداولة بين وإدماج لـ "التراثات" المقابلة. دعونا نتذكر دمجًا سابقًا للخريطة التوراتية مع خريطة شبه الجزيرة العربية، والتي سجلت فيها سلسلة من أماكن التأثير المحلية للأنبياء السابقين، واحتلت فيها مكة موقعًا مركزيًا جديدًا. تم خلال هذا "تعريب" آباء الكتاب المقدس: فإبراهيم وكذلك لوط هم شخصيات كتابية وكذلك عربية.

خاض إبراهيم تحولًا أكثر راديكالية: فلم يعد في نهاية الرسالة الإسلامية جزءًا من "عالم الكتاب"، بل أصبح وبشكل تام جزءًا من التاريخ المحلي (*العربي*) والذي أصبح بدوره تاريخًا موازيًا للتاريخ التوراتي.

ظل إبراهيم محافظًا بكل تأكيد على سمات توراتية. فقط اعتمادًا على الصورة التي اكتسبها توراتيًا والتي أصبح بموجبها المضحي على الإطلاق، يستطيع إبراهيم أن يصبح الشخصية المؤسسة للشعائر المكية، وبفضل مكانته التوراتية وحدها بصفته حامل بشارات عظيمة، يستطيع أن يقدم دعاء له قوة تأثيرية بغرض مباركة الجماعة الجديدة بنبي كتابي، بل ومن خلال ذلك يستطيع تأسيس الصلاة العربية بالكلمة.

ولكنه تحول من خلال ذلك من شخصية توراتية إلى شخصية من أواخر العصر الكلاسيكي (*زمن الرسالة المحمدية*)، شخصية لها قدرة تفسيرية. وهو أصبح بالفعل بذلك شخصية متاحة من الحياة الدنيا، أعطت عنصرًا تفسيريًا مجردًا كان ولم يزل صالحًا عبر العصور في مد الجسور.

لم يعد الأمر الآن يكتنفه الغموض على غرار ما كان يحدث في قصص إكرام الضيوف التي يكتنفها سر الخشية والقشعريرة الإلهي، أصبح إبراهيم فاعلًا بنفسه، أصبح بوسعه الآن القيام بوظيفة عقائدية، مثل إكرام الضيوف غير اليهود وفتح عهده الإلهي أمامهم.

يصبح إبراهيم، من خلال الربط بينه وبين عالم الواقع، "المؤسس" الحقيقي "للدين الناشئ الجديد الذي اقتصرت مهمة صاحب الرسالة على إتمامه. وبذلك أصبح إبراهيم نقطة بداية لمحور تاريخي ديني يشغل محمد نقطة نهايته. لهذا السبب أيضًا، لم يحصل موسى ولا عيسى وإنما إبراهيم على الإشارة الوحيدة من الكتاب المقدس في الصلاة اليومية للجماعة المسلمة، حيث تشمل الصلاة ابتهالًا يضع كلًا من إبراهيم ومحمد، "مهندسي" الدين الجديد، فوق العلاقة السابقة بينهما التي تم الحفاظ عليها بالرمز، ومن ثم الوصول بهما إلى علاقة تعاقب، يصبح إبراهيم من خلالها بشكل نهائي شخصية دنيوية:

اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم.

يجب ألا نترك صيغة الصلاة تمر هكذا دون أن يستوقفنا اقتباسها من ثقافة دينية مغايرة، حيث إنها أصبحت تُعرِّف الإسلام كدين أُسّس على عهد إبراهيم، وهذا الدين اكتسب هوية مميزة خاصة به من خلال إنزال العقيدة إلى الشؤون الحياتية (*وهو ما تسميه المؤلفة*) "فك سحر" امتيازات روحية كانت في السابق ذات أهمية. لا يجب - على محمل الجد - أن ينظر إلى القرآن كجزء من "المثلث الإبراهيمي" (سترومسا)، تم فيه محاكاة الكتاب المقدس ببساطة، بل كوثيقة لعملية ضم ثورية جديدة لإبراهيم؛ ثورية لا يمكن تصورها بمعزل عن التأثير النبوي لمحمد، ولا بمعزل "عن مكة". تعبر صيغة الصلاة بشكل محدد عن هذا الترابط، فهي تستدعي وبشكل لا يساء فهمه، مشاركة النبي محمد هو الآخر في الإكرام الإبراهيمي للضيوف. لو أخذنا النموذج الإبراهيمي على محل الجد، لتطلب ذلك قبول الإسلام مع شخص صاحب الرسالة، ضمن الأديان الإبراهيمية الشقيقة، وهو مطلب لا يزال ينتظر التحقيق.

ثبت الصور الواردة في الكتاب

١- صـورة لمخطـوط حجـازي مـن القـرن الأول الهجـري السـابع الميـلادي، معـروض في متحـف الفـن الإسـلامي بالدوحـة في دولـة قطـر تحـت رقـم (مخطـوط ٦٧ - ٢٠٠٧). المصـدر:

Oliver Watson, Museum of Islamic Art. Doha, Qatar, München 2008, 82; Foto: Lois Lammerhuber.

٢- كتابـة مبكـرة بالخـط الحجـازي تحتـوي على علامـة توضـح بدايـة السـورة، مـن محفوظـات المكتبـة الوطنيـة في باريـس تحـت رقـم أرشـيف: عربـي ٣٢٨a، ملـف ٣٠a. الصـورة لسـورة الانعـام الآيـات مـن ١٦٢ حتـى ١٦٧، المصـدر:

Francois De'roche/Sergio Noja Noseda, Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, les fragments de style h̄ig̈a¯zi¯, Bd. 1. Le manuscrit arabe 328 (a) de la Biblioth que nationale de France, Lesa 1998.

٣- أقـدم كتابـة مؤرخـة بدقـة لنـص قرآنـي بالرسـم الكوفـي (عـام ٧٢ هجـري، ٦٩١ ميـلادي)، قبـة الصخـرة القـدس. المصـدر:

Oleg Grabar, The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem, Princeton 1996, 92; Foto: Said Nuseibeh.

٤- جبريـل ينـزل بالقـرآن على النبـي محمـد مـن مخطـوط «جامـع التواريـخ» لرشـيد الديـن فضـل الله الهمذانـي، مـؤرخ بحوالـي ١٣١٤ للميـلاد، محفـوظ بمكتبـة الجامعـة في إدنبـرة بالمملكـة المتحـدة تحـت رقـم أرشـيف المخطوطـات: عربـي ٢٠ ملـف ٧٤٥. المصـدر:

Robert Hillenbrand (Hg.)، Persian Painting. From the Mongols to the Qajars. Studies in Honour of Basil W. Robinson, London 2000, 142, Abb. 15.

نسخة مقلدة قامت بتنفيذها السيدة: Ines Baumgarth-Dohmen

٥- بشارة جبريل الى مريم، أيقونة كنسية من القسطنطينية من بدايات القرن الرابع عشر الهجري، متحف الايقونات في «أوريد» بمقدونية.

المصدر: نسخة مقلدة بغرض البيع التجاري قامت بتنفيذها السيدة: Ines Baumgarth-Dohmen

٦- القديس جيورج يصارع التنين، أيقونة من بلدة نوجفورد في الغرب الروسي، مؤرخة بحوالي ١٤٠٠، معروضة في متحف الدولة في سان بطرسبرج في روسيا تحت رقم حفظ ٢١٢٣. المصدر: نسخة مقلدة بغرض البيع التجاري قامت بتنفيذها السيدة: Ines Baumgarth-Dohmen

٧- نقوش نبطية على الصخور. المصدر:

Leila Nehme', Die Nabatäer im Nordwesten Arabiens, in: Roads of Arabia. Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien, hg. v. Ute Franke u. a., Berlin 2011, 137–144, hier 143; Foto: Leila Nehme'.

٨- خريطة بطليموس، الأماكن والمواقع الهامة لتمركز القبائل في بدايات الإسلام المبكر طبقا لبطليموس. المصدر: Peter Palm, Berlin

٩- العذراء مريم في الهيكل، قبة الفسيفساء من داخل كنيسة خورا في إسطنبول، ترجع الى النصف الأول من القرن الرابع عشر. المصدر:

Robert Osterhout, The Art of the Kariye Camii, London 2002, 38.

نسخة مقلدة قامت بتنفيذها السيدة: Ines Baumgarth-Dohmen

١٠- قبة السلسلة وهي تقع الى الشرق لقبة الصخرة. المصدر: صورة التقطتها المؤلفة بنفسها.

١١- تسليم التوراة «متان توراة» من مخطوطة الهاجادات المعروفة باسم «هاجادة سارايفو»، منمنمة من مخطوط سارايفو الذي يرجع الى العام ١٣٥٠ تقريبا وتم كتابته في اسبانيا، وهو معروض حاليا في المتحف القومي بالبوسنة والهرسك في بلدة سرايفو. المصدر:

The Sarajevo Haggadah, Jerusalem

بدون ترقيم للصفحات نسخة مقلدة قامت بتنفيذها السيدة: Ines Baumgarth-Dohmen

١٢- رحلة المعراج، محمد على البراق برفقة الملائكة فوق الكعبة، منمنمة من كتاب «الخمسة» للنظامي الكنجوي (القرن الثاني عشر الميلادي) تعود لزمن الاسرة التيمورية الحاكمة في وسط اسيا وتؤرخ بالفترة ما بين الأعوام ١٤٩٠ حتى ١٤٩٩، معروضة بالمتحف البريطاني تحت رقم حفظ ٦٨١٠ ملف رقم ٥٧

المصدر: Islamic Calligraphy and Illumination, London 1970, 52.

نسخة مقلدة قامت بتنفيذها السيدة: Ines Baumgarth-Dohmen

١٣- موسى ومحمد مع الملاك جبريل، منمنمة (ورقة واحدة من مخطوطة) إسطنبول أواخر القرن السادس عشر، متحف الفن الإسلامي في برلين. رقم جرد متحفي: I. ٢٦/٧٦

المصدر: كارت بوستال. نسخة مقلدة قامت بتنفيذها السيدة: Ines Baumgarth-Dohmen

(مراعاة للشعور الجمعي الغالب للمسلمين فضلنا في هذه الترجمة العربية عدم إبراز وجه نبي الإسلام والنبي موسى في الصورتين ١٢، ١٣، الناشر).

١٤- الأضحية بالابن "Akidah"، فسيفساء الأرضية في معبد بيت الفا في إسرائيل، نتاج عمليات الحفر التي قامت بها الجامعة العبرية في القدس. المصدر: كتاب «القدس»، لندن دار نشر جامعة أكسفورد ١٩٣٢، تم إعادة طبع الكتاب في بلدة هيلديسهايم، المانيا ١٩٧٥. الصورة هي نسخة مقلدة قامت بتنفيذها السيدة: Ines Baumgarth-Dohmen.

١٥- "عقيدة" عربية، تقصد المؤلفة هنا مشهد التضحية بالابن في نسخته العربية. تصوير شعبي للنبي إبراهيم يضحي بإبنه. صورة على جدار منزل في صعيد مصر. المصدر:

Ann Parker/Avon Neal, Hajj Paintings. Folk Art of the Great Pilgrimage, Washington/London, 76.

صدر من هذه السلسلة:

٢- الدين الشمولي، يان أسمان.

٣- أوبرا الناي السحري، يان أسمان.

٤- حقوق الإنسان وواجبات الإنسان، ألايدا أسمان.

٥- السلفية والإصلاح الذي فشل في الإسلام، محمد سمير مرتضى.

سلسلة الاستشراق الألماني

كيف سحر القرآن العالم

"من خلال جميع هذه الإشارات التي تدل على داخل الإنسان وقلقه على ذاته يتبين أن الوصايا العشر القرآنية هي نص نموذجي من أواخر العصر الكلاسيكي، كصوت في محفل نقاشات الفترة، صوت كان عليه من ناحية أن ينتصر ضد الأشكال السلوكية الوثنية المتأصلة في المجتمع، مثل تقديم مصلحة القبيلة والتمسك المفرط بميثاق الشرف القبلي، ولكنه كان من ناحية أخرى يتحرك في الوقت ذاته بثقته الراسخة في العناية الإلهية وهدفه السامي المتمثل في ابتغاء القرب من الله، صوت يتحرك على المستوى العقائدي لزمانه"

قراءة القرآن كصوت في محفل الفترة، كمساهم في النقاش الدائر في زمانه، هذه هي أطروحة نويفيرت الأساسية، ولكن هل تبني عليها في كتابها الأخير هذا؟

آخر ما كتبت أنجيليكا نويفيرت والكتاب الوحيد الذي تُرجم لها حتى الآن إلى العربية.



أنجيليكا نويفيرت

واحدة من أهم الأسماء في عالمنا المعاصر في مجال الدراسات القرآنية، ألمانية الجنسية، درست اللغة والآداب الفارسية في طهران، واللغات السامية في جوتنجن بألمانيا، وهناك نالت الدكتوراه في عام 1972 ثم الأستاذية من جامعة ميونخ في عام 1977. قامت بتأسيس "كوربوس كورانيكوم" في برلين وهو واحد من أهم مراكز الأبحاث على مستوى العالم في الدراسات القرآنية. لها العديد من الكتب عن الشعر والأدب العربي المعاصر، والفلسطيني منه خاصةً، إضافةً إلى كتبها الشهيرة عن القرآن وأهمها "القرآن بوصفه نصًا من العصور الكلاسيكية المتأخرة".

ISBN 978-977-86113-0-4

تصميم الغلاف:
أحمد الصباغ

RED SEA
البحر الأحمر